

Euharistija u umjetnosti.

Eucharistia arte glorificata.

Sion-goro, pjevaj, kliči, Spasitelja svoga diči,
Svog pastira, vođu svog!
Reci, štogod možeš reći, ne ćeš hvalom svom doseći
Predmeta previsokog!

Summarium.

I. P i c t u r a e. Disciplina arcani primis temporibus christianis. Epitaphium Abercii. Symbola eucharistica. Picturae eucharisticae; »fractio panis«, pisces cum speciebus eucharisticis in cryptis Lucinae, picturae aliae in Coemeterio Callisti, in hypogeo Viae Latinae, Bonus Pastor in mausoleo Gallae Placidiae, opus Beuronense. — Coena ultima (consecratio, communio, traditio Judae), fractio panis in Emaus, Communio s. Hieronymi, s. Aloysii, s. Stanislai. — Raffaello Santi (Il miracolo di Bolsena; Disputa dell' Santissimo). — Altare fratrum van Eyck, II. P o ë m a t a. Hymni eucharistici S. Thomae Aquinatis; versio croatica. Dante — Calderon — Wagner — Kümmel, Liensberger, Helene Pagés, Maria Natalia, Wiseman, — Schiller, Manzoni, Verlaine, Francis Jammer, archiepiscopus dr. Šarić, Pavelić, Poljak, cantus populares gentis croaticae, Mažuranić. — R. H. Benson. — Liturgia.

I. Prvi su kršćani sakrivali veliku euharistijsku tajnu nesamo poganima, nego i samim katekumenima.[1] Kako su tajnoviti, ali i svakomu vjerniku jasni nadgrobni stihovi Abercijevi († u Hieropolu u Frigiji koncem II. v.): »Građanin sam izabranoga grada ... Zovem se Abercije. Učenik sam čistoga pastira, koji ima velike oči, što sve vide ... Vjera je svagdje mojom vodiljom bila i pružala mi za hranu ribu iz vrela, ribu neizmjernu i čistu, od Djevice. To je hrana vjekovječna isto-

[1] »Isus se daje onima, koji su preporođeni (krstom) ... Katekumeni vjeruju u ime Isusovo, ali Isus im se ne daje (non se credit eis). Pazite, predragi, i razumijte! Kažemo li katekumenu: »Vjeruješ li u Krista?«, on odgovara: »Vjerujem!« i označuje se znakom križa Isusova ne stideći se križa Gospodina svoga. Evo, vjeruje u Krista! No pitajmo ga: »Blaguješ li tijelo Sina čovječjega i piješ li krv njegovu?« On ne zna, što govorimo«. Sv. Augustin, 11 Tract. in Joan.

vjernika, spasonosno vino s kruhom. Tko ovo razumije i tko je *istih misli, neka moli* za Abercija«. Istom je ovom tajanstvenošću obavit svaki nadgrobni natpis i svaka slika u katakombama, koja se odnosi na euharistiju.[2] Na prvim je kršćanskim grobovima često urezana riba *ΙΧΘΥΣ*, simbol Krista Gospodina. Više puta vidimo uz pokojnikovo ime urezanu ribu i hljebove, označene križem, kao da je pokojnik htio reći, da se po euharistiji, koju je za zemaljskog života primao, nada vječnome životu. (Sl. 1., 2.*) Ovu misao nalazimo jasno izraženu u grobnom natpisu, koji se čuva u lateranskom muzeju, gdje vidimo ribu, nad njom hljeb označen križem, a na lijevo sidro, znak ufanja. (Sl. 3.)

---

[2] Nadgrobni spomenik Pektorijev, nađen 1839. na groblju blizu Autuna, u hrvatskom prijevodu glasi:

Božanstveni rode Ribe nebeske, čistim srcem
Primivši čuvaj život besmrtni među smrtnicima,
Što izvire iz Bogom posvećenih valova:
Krijepi, prijatelju, svoju dušu
Vodama nepresahnulim blagodatne mudrosti.
Primaj medenu hranu Spasitelja svetih.
Jedi i pij, gdje imaš Ribu u rukama.
Ribom dakle nasiti žudnoga, Gospode Spase!
Dobro počivala majka, molim Te, Svijetlo mrtvih!
Ashantije, oče, premili mojemu srcu,
S materom slatkom i bratijencima mojim,
S mirom Ribe svoje spomeni se Pektorija!

A u jednom polju stropa kripte sv. Lovre na Veranskomu polju u Rimu nađen je ovaj latinski natpis, koji potječe iz V. v.:

Gledaj na prolasku, kako je kratak i zao život;
Upravi dakle put svoje lađe na obalu raja,
Njime da sebi lice Gospodnje učiniš lukom.
Kušaj veselje, gdje do dna crpeš iz ovih otajstva.
Milosti najviša, Bože, Svjetlosti, Mudrosti, Kreposti!
Prava je na oltaru Krv, a čini se vino,
I to Krv Tvoga boka po djelu ljubavi divne,
Odakle moćno dijeliš krštenicima vodu; (ili pak):
Otklen oplodiv vodu pružaš valove krsne.

Isp. I. P. Bock, D. .I, *Tri znamenita* starokršćanska natpisa euharistijskog sadržaja. (Život, 1913. br. 6., 333, 336.).

* Sl. 1—3, kao i prilog u bojama preuzete su iz P. Syxtus, O. C. R.: Notiones Archaelogiae christianae, Romae, 1910. Ostalo prema originalnim fotografijama.

Najstarije su dosad poznate euharistijske slike: dvije ribe s euharistijskim znakovima i t. zv. lomljenje hljeba. U katakombama sv. Kalista (kripta Lucine) vidimo ribu i do nje kotaricu s hljebom i staklenom posudicom, koja je napunjena crvenim vinom. (Vidi bojadisani prilog.) Evanđeoski događaj umnoženja hljebova, čaša zadnje večere i riba, sve je to zajedno divan simbol presvete euharistije iz mučeničkog doba prve polovice drugoga vijeka.

Početkom drugoga vijeka prikazana je u katakombama sv. Priscille sv. pričest u simboličko-realističkoj sceni, nazvanoj fractio panis. Biskup lomi posvećeni hljeb, da ga zajedno s posvećenim vinom dade blagovati vjernicima, koji su se sakupili oko stola.

U rimskim je i aleksandrijskim katakombama i na sarkofazima često prikazano umnoženje hljebova. U katakombama sv. Kalista vidimo na istome zidu prikazano u sredini umnoženje hljebova, na desno Abrahamovu žrtvu (Izak), a na lijevo stolić s ribom i hljebom, označenim znakom križa; lijevo od stolića stoji muž u grčkom paliju pružajući ruke prama ribi, a s desna je žena, koja moli raširenim rukama. To je Oranta, personifikacija pokojnikove duše, za koju se prikazuje euharistijska žrtva. I ova slika pripada polovici II. v.

U malim je katakombama kod Via Latina u Rimu prekrasna slika: Dobar pastir s ovcom na ramenu i Danijel u lavljoj jami (izbavljena duša pokojnikova). Ispod toga blaguje 12 lica hljeb, s lijeva Spasitelj umnožaje hljeb, a s desna moli Oranta raširenim rukama, kao i Danijel.

Još samo jedan korak, i evo nas u mauzoleju carice Galle Placidije, gdje u zlatnom sjaju mozaika blista dobri pastir. Pojava je dobrog pastira preuzeta iz katakomba, ali to više nije puka alegorija, to je Spasitelj glavom, koji sjedi u sredini dragih ovaca svojih. Ovaj je starokršćanski mozaik preuzela Beuronska umjetnička škola kao motiv za jednu od najljepših i najnježnijih euharistijskih slika.

U San Vitale u Raveni nalazimo tipove euharistijske žrtve Abela i Melkisedeka, a na mozaicima u S. Apollinare nuovo (poslije 500 g.) vidimo već uz umnožanje hljeba i povjesnu sliku zadnje večere. Odsad je postala slika zadnje večere osobito popularnom. Često prikazuje ta slika samo onaj

potresni čas, kad Spasitelj veli apostolima, da će ga jedan od njih izdati. Ovamo spada i poznata »Zadnja večera« od Leonarda da Vinci (1497.). Momenat konzekracije predočuju umjetnici redovito prikazujući Isusa s dvojicom učenika u Emausu. Momenat je konzekracije kušao fiksirati Rašica u svojoj »Zadnjoj večeri« u Krašiću. Kod zadnje je večere momenat pričesti osobito lijepo prikazao Fra Angelico da Fiesole (Sl. 4.) i od najmodernijih Schleibner. Noviji umjetnici osobito rado slikaju prvu pričest sv. Alojzija, pričest sv. Jeronima (Domenichino, Caracci), i čudesnu pričest sv. Stanislava Kostke (kapela sv. Stanislava u Beču).

Slavni je Rafael naslikao u Vatikanu dvije euharistijske slike: »Čudo u Bolseni« (Sl. 5.) i »Slava Euharistije« (t. zv. Disputa; Sl. 6.). G. 1263. vidio je neki češki svećenik, koji je sumnjao o euharistiji, kako iz kaleža teče krv na tjelesnik i tim se čudom utvrdio u vjeri. S desna kleči papa s licem Julija II., koji se 1506. u Orvietu molio pred tamo sačuvanim tjelesnikom iz Bolsene. Pedeset je godina kasnije sagrađena nova stolna crkva u Orvietu kao kameni slavospjev euharistijskom Spasitelju, koji u njoj stoluje. I kao što je ovaj divni hram u Orvietu bila zadovoljština Gospodinu za uvrede, što mu ih dobacivahu u lice krivovjerci, tako je na osvitku XVI. vijeka, kad je krivovjerje opet podiglo glas i htjelo iskriviti i uništiti vjeru u euharistijskog Spasitelja, najslavniji tada umjetnik, Rafael Santi, u srcu kršćanstva, u Rimu, u prijestolnici papinoj, zasvjedočio nepokolebivu vjeru Crkve katoličke u presvetu euharistiju. Preko puta od »Filozofije«, koja nas prirodnim putem vodi do spoznaje Božanstva (Aristotel i Platon!) naslikao je »Bogosloviju«, vrhunaravnu znanost o Bogu. Slika kao da je podijeljena u dvije zone: gornju i donju. Dolje su oko žrtvenika, na kojem je u pokaznici izloženo Svetotajstvo, sakupljeni crkv. oci i učitelji, pape i biskupi, redovnici, pjesnici i umjetnici. Najbliže je žrtveniku (gledaocu s desna), Petrus Lombardus, zatim Duns Scotus, sv. Ambrozije, sv. Augustin, sv. Toma Akvinac, sv. Bonaventura (u kardinalskom grimizu), Dante. S lijeva je najbliže oltaru sv. Bernardo (sv. Ivan Zlatousti?), zatim sv. Jeronim, sv. Grgur Veliki, papa, i posve na kraju, kao u blaženoj viziji, Fra Angelico da Fiesole. Tu je prikazan realni život uma i srca: proučavanje, (skupina kod ograde, lijevo,

sv. Jeronim, sv. Augustin, sv. Bonaventura), vjera, (sv. Bernardo, Petrus Lombardus, Grgur Veliki), ushićenje (sv. Ambrozije), umjetnost, (sv. Toma, Fra Angelico, Dante), a središte je svega presveta hostija. Vjerujući u presvetu euharistiju upoznajemo Božansku nauku, koju Bog Otac po Sinu svome i Duhu Svetom objavljuje u evanđelju. U gornjem dijelu slike uživaju anđeli i starozavjetni i novozavjetni ugodnici Božji blaženi mir i sreću. Središte je slavne Crkve u nebeskom životu presv. Trojstvo, naročito uskrsnuli Spasitelj, a središte je Crkve, koja se bori na zemlji, presveta euharistija, zalog života vječnoga.

Veličanstvenom je koncepcijom Rafael na ovoj slici tako reći sjedinio nebo i zemlju zlatnim trakovima Duha Svetoga, koji obasjavaju Presveto. Gotovo sto godina prije Rafaela učinili su nizozemski umjetnici braća Hubert († 1426.) i Jan von Eyck nešto slično u Gentu. Nutarnji je dio prekrasnog njihovog oltara ovako razdijeljen:

Adam — Anđeli — Bl. Djevica — Bog Otac — Isus — Anđeli
Eva — Crkva — Janje — Djevice.

Bojovnici slave Božje — Proroci — Vrelo života — Apostoli,
pape, biskupi, redovnici, — pustinjaci, hodočasnici.

Svetoj žrtvi uskrsnici, dajte slavu krštenici!
Janje ovce oslobodi, Krist nas grješne preporodi.

Euharistijskom smo žrtvom otkupljeni i spašeni, ta je misao umjetnički izražena na ovom oltaru.

Po porodu nam posto drug,
Naš kruh za časnom trpezom,
Na smrti cijena za naš dug,
I plaća nam u carstvu tvom.

O žrtvo ti spasónosna,
Što otvaraš nam širom raj,
Sred rvanja smrtónosna
Pomaži, štiti, snage daj!

Trojedinomu Gospodu
Nek bude slava vječita,
Koj život svome narodu
U vječnom domu neka dâ.

II. Papa je Urban IV. zamolio sv. Tomu Akvinskog, velikog učitelja euharistije, da sastavi crkvene molitve i pjesme za Tijelovski blagdan. Poznati slavospjevi Lauda Sion, Sacris solemniis, Verbum supernum, Pange lingua, samo su sitno biserje u ovoj veličanstvenoj pjesmi slave presv. Euharistije, što je riječima sv. Tome pjeva Crkva katolička u svojoj liturgiji na blagdan Tijela Isusova. Mi donašamo ovdje himan Adoro Te devote u prijevodu Milana Pavelića:

O tajni Bože, skriven prilikama tim
Klanjam Ti se smjerno srcem pobožnîm
Dokle promatram Te, zastaje mi svijest —
Nek Ti bude svaka moga bića čest.

U Tebi se vara okus, tîk i vid,
Al je čvrsta vjera kao čvrsta hrid:
Stalnim držim sve, što rekao je Spas,
Istina je sveta svaki njegov glas.

Na gorkom se križu krio samo Bog,
Ovdje sakri lik i čovječanstva svog:
Obadvoje ipak vjerujem uz klik,
Što ga uzdigao skrušen razbojnik.

Kao Toma ja Ti rana nè gledâm
Bogom svojim ipak Te ispovijedâm
O objàčuj vjeru, Tvoj mi dragi dar,
Budi nadu moju, jari srca žar!

Uspomeno smrti Boga velikog,
Živi kruše, koj si život puka svog:
O daj vijek da Tobom i moj žive duh,
Dò kraj žića budi najslađi mi kruh!

Srce puno sunca, Kriste Bože moj,
Blatna me u Krvi umij presvetoj
I kap njena može svijet da spasi cijel,
Da od crna bude vas ko ljiljan bijel.

Isuse, pod velom koga gledam sad,
O utaži živu moje duše glad:
Daj, kad jednom dođe vječne zore cik,
Da ti blažen gledam razotkriven lik!

U prvom krugu Danteova Čistilišta mole kažnjeni oholice pjevajući Oče naš: »Daj nam danas mannu našu svag-

danju, bez koje u ovoj trpkoj pustinji nazaduje baš onaj, koji se više trudi da napreduje«.[3]

Ugledni tumači drže, da je Eunoja[4] simbol euharistije, kao i Glaukova trava[5] i »transumanar«, preobrazba, koju proizvađa pogled na Beatricu, koja se zagledala u vječne okruge nebeske: »Gledajući u nju tako se u tebi preobrazih, kako Glauko (što se preobrazi) okusivši travu, koja ga učini drûgom ostalih bogova morskih (po priči). (Izraz) »Trasumanar« (uzvisiti se iz ljudske naravi) ne bi se dalo protumačiti riječima, zato neka se zadovolji poredbom (o Glauku) onaj, komu će milost Božja dati da iskusi takovo preobraženje.«[6] Tako počinje Danteov Raj. A »Čistilište« svršuje ovim stihovima, koji osvjetljuju taj tajnoviti »trasumanar«. Beatrica veli Mateldi (personifikacija Crkve): »No vidi rijeku Eunoju, koja tamo izvire; odvedi ga (Dantea) do nje, pa kako si navikla, oživi njegovu obamrlu snagu... Da imam, čitaoče, više prostora za pisanje, opjevao bih bar djelomice slatki napitak iz one rijeke, što mi nikad ne bi žeđe ugasio bio... Vratih se od presvetoga vala sav preporođen, kao mlade biljke, obnovljene novim lišćem, čist i spreman uzaći na zvijezde«[7] do »družbe pozvane k velikoj gozbi blaženoga Jaganjca«.[8]

Calderonove su »Tajne svete mise« jedno od njegovih znamenitih »Autos Sacramentales«. To nije ni drama, ni ep, ni pjesma, već simboličko tumačenje sv. mise u stihovima. U našim je krajevima poznata Kralikova obradba Calderonova pjesmotvora. Adam se tuži radi svoga grijeha — Confiteor u sv. misi. Dolazi Mojsije sa zakonskim pločama — Introitus. Anđeli pjevaju Kyrie eleison i Gloria. Sv. Pavao čita Poslanicu, sv. Ivan Evanđelista Evanđelje, a oba naizmjence mole Vjerovanje. Krist prikazuje vino. Anđeli pjevaju Sanctus. Krist i apostoli odilaze (smrt Isusova), a Mudrost tumači Neznanju i Židovstvu misu vjernih. Krist opet dolazi u sjajnosti svojoj (uskrsnuće). Sv. Ivan čita zadnje evanđelje.

[3] XI. 13.—16. Kršnjavi 84.

[4] Čist. XXXIII. 127.—145.

[5] Raj, I. 68.

[6] Raj I. 70.—72.

[7] XXXIII. 136.—145., Kršnjavi 244.

[8] Raj XXIV. 1. Kršnjavi 175. Isp. Giulio Salvadori: Dante innanzi ai Gran Mistero. Roma 1922. 16—20.

Veliki glazbenik, filozof i dramatik Wagner rješava u svim svojim glazbenim dramama problem borbe dobra i zla u svijetu. Najsavršenije rješenje podaje nam u zadnjoj svojoj glazbenoj drami, u Parsifalu.

Wagner je simbolik. U Parsifalu prikazuje nam dva kraja, zapravo dvije strane svijeta: kraj sv. Grala i čarobni vrt Klingsorov. Čarobni je vrt Klingsorov slika svjetskih težnja i prolaznih tjelesnih radosti, a kraj je sv. Grala slika onoga višega svijeta, gdje je duh svladao tjelesne težnje i služi Bogu.

Sv. Gral je čudesna posuda od dragoga kamena, koju je dao izraditi Hiram, kralj tirski. Salomon ju je postavio u hram kao žrtvenu pliticu; na njoj je počivao kruh, što ga je Sin Marijin dao učenicima svojim da blaguju na zadnjoj večeri govoreći: ovo je tijelo moje. U ovu je posudu i griješnica-pokornica skupljala kaplje krvi Raspetoga na križu. Riječ sv. Gral tumače mnogi: Sankt-Gral = Sangue Reale, to će reći zbiljska krv Kristova. Ovu je svetinju primio pobožni vitez Titurel zajedno s kopljem, kojim je probodeno srce Raspetoga na križu, da to čuva od nevjernika. I Titurel je na Monsalvatu, u nebotičnim visinama, sagradio svetište ovim svetinjama. Griješniku je svakom nedostižan grad sv. Grala, u kome se nalaze služeći Gospodu samo čisti vitezovi, što ih za najveća djela spasenja krijepi čudesna moć sv. Grala. Gralska krajina i gralski dvor simbol je svih onih herojskih duša, koje su svladale pohotu za bogatstvom i sjetilnim užitkom i sad svojim životom i radom i borbom služe Bogu i spasavaju i druge oda zla. A moć i snagu u toj borbi crpu iz sv. Grala, simbola krvi i krvave ljubavi Raspetoga Spasitelja. Kralj sv. Grala otkriva od vremena do vremena ovu dragocjenu posudu i krv se Kristova u njoj ražari i obasjava žarkim svijetlom krvave ljubavi svoje sve vitezove, koji blaguju tijelo Kristovo i piju krv Njegovu uz prekrasne euharistijske pjesme.

Amfortas je podlegao Klingsorovim čarolijama, pa ne će da grijehom okaljanim rukama izvršuje ovu svetu službu i dugo ostaje zatvoren Gral . . .:

»I vitezovi Grala bez svete su hrane — Tek obično hrani ih jelo — Junacima našim nestaje stog snage — Ne dolaze nam vijesti više — Ni poziv k svetom boju iz daljine: — Blijedi i bijedni tumaraju — vitezovi bez hrabrosti i bez vode.«

Tek jedan može — po gralskom proročanstvu — da izliječi strašnu Amfortasovu ranu i da pomogne vitezovima:

»Sučuvstvom uman, čist i lud.«

Put do sv. Grala vodi kroz vrst čarobnjaka Klingsora, koji putenim užicima omamljuje vitezove i stvara od njih vojsku protiv sv. Grala. Tek j e d a n može da riješi sve to prokletstvo: tko, sučuvstvom uman, svlada sebe, tko ostane čist i u svojoj čistoći bude lud za ovaj svijet. Parsifal pobjeđuje strast, što se u njemu razbudila. On sada razumije nesretnog Amfortasa:

»Amfortas! Rana! Rana! Ona gori u mom srcu! — O bijedni i nesretni! Ranu vidjeh, gdje krvari, — A sad krvari u meni — Ovdje — ovdje — u mom srcu! — Ne, ne! Tu, u mom je srcu plam! — Žudnja, užasna žudnja i strast, — Koja mi sve tijelo i osjećaj obuhvaća i sili! — Oh, ljubavna boli! Kako se sve zgraža i trga i trza u meni! — U grješnoj želji i pohoti!«

I Parsifal se sjeti Amfortasa i njegove rane i postaje svijestan svoga poziva, da čist u srcu i čiste ruke prihvati sv. Gral i oslobodi Amfortasa.

Parsifal odbija Kundry: »Zavodnice! Idi od mene! Za uvijek od mene!« On ostaje čist, s v i j e s n o čist, i zato je »lud«, jer ne će da ubere slast, koja mu se sama pruža.

Parsifal svladava Klingsora, hvata sv. koplje i učini njime znak križa, a sav se začarani dvor i vrt Klingsorov sa svom raskoši sruši u ništavilo. Na sam veliki petak dolazi Parsifal u gralske dvore.

I u Parsifalovim se rukama, rukama čistim, neokaljanim, rukama pobjedničkim, žari dragocjena sveta posuda rumenim sjajem presvete krvi i obasjava sve žarom svojim. I u žaru i sjaju krvi Kristove prikazuje nam se rješenje životnog problema i životnog mira: ljubav, ali ne sebična, koja traži svoje zadovoljenje i slast čarne iluzije, već ljubav požrtvovna, koja žrtvuje sebe i svladava sebe, da drugoga spase i time spasava i sebe: s u č u v s t v o m u m a n, č i s t i l u d. I dok Parsifal žarkom krvi Kristovom blagosilje vitezove sv. Grala i Kundry, dok kor tiho pjeva: »Spasenje našem Spasitelju« — odjekuju glazbeni motivi vjere, grala i euharistije, a u srcu našem javlja se svijetlo krvi Kristove i svijetlo križa Kristova.

Kako žrtva bijele hostije spasava svećenika, da ostane vjeran svome zvanju žrtve, prikazao je R. Venny u noveli »Bela baština«.[9] Krasne su zbirke euharistijskih, većinom povjesnih, pripovijesti izdali: Konrad Kümmel, Heilige Jugendzeit (I.—IV.) — Maria Natalia, Ich klopfe an! — Joseph Liensberger, Im Heiland meine Freude! — Helene Pagés: Ehrenpreis.

»Kada je svetogrdna poganska ruka htjela da istrgne sv. Sakramenat iz ruku sv. Tarsicija, tada je svetac radije izabrao smrt, nego da se pogrdi presveto tijelo Kristovo«. Ovaj potresni prizor, što ga je tako jednostavnim riječima opjevao sv. papa Damaz, jedna je od najljepših slika u Wisemanovoj Fabioli.

Poznata je Schillerova pjesma »Der Gang nach dem Eisenhammer«.

Zavidni je Robert krivo optužio nevinog Fridolina pred grofom Saverne. Ovaj povjeruje Robertu i naloži slugama, da bace u užarenu peć onoga, koji dođe pitati, je li izvršena njegova zapovijed. Na to pošalje grof Fridolina da stavi ovo pitanje. Fridolin ne sluti ništa zla. Putem čuje zvoniti na misu i pođe u crkvu. Međutim, dok je Fridolin bio kod mise, pošao je i Robert da pita, jesu li sluge izvršili grofov nalog. Budući da je on došao prije Fridolina, bace ga u peć, a grof se onda uvjerio o Fridolinovoj nevinosti.

Talijani zovu Manzonija svojim euharistijskim pjesnikom,* jer je ispjevao divnu, duhovnu i mističku misu.

Ostia umil, Sangue innocente	Ponizna hostijo, nevina krvi
Dio presente — Dio nascoso,	Bože prisutni — Bože sakriveni,
Figlio d' Eva, eterno Re!...	Sine Evin, vječni Kralju!...
Sei mio; con Te respiro	Ti si moj; u Tebi dišem
Vivo di te, gran Dio!	Od Tebe živim, veliki Bože!

Videći nesretni Verlaine da je izgubio zemaljsku ljubav, privija se k Bogu i vapi:

Bože moj, ja progledah taštinu!
U svom Vinu utopi mi dušu
Daj mi živjet o svog stola Kruhu,
U svom vinu utopi mi dušu!

[9] Hrv. Prosvjeta 1921. 412.
* P. Giovanni Semerial Il nostro Poeta eucharistico, Roma 1922. 25.

Evo moje neprolite krvi,
Evo tijela nedostojna patnje!
Evo moje neprolite krvi,

Evo čela, što tek stid ga bije,
Za klupčicu nogama Ti divnim.
Evo čela, što tek stid ga bije,

Evo ruku, što radile nisu,
Za žeravku i za tamjan rijetki.
Evo ruku, što radile nisu,

Evo srca, što zaludu tuklo,
Nek se trza na golgotskom trnju!
Evo srca, što zaludu tuklo,

Evo nogu, ludih lutalica,
Neka lete kada milost zovne.
Evo nogu, ludih lutalica,

Evo oči, dviju svijeća bludnje,
Nek ih zgase suze molitava.
Evo oči, dviju svijeća bludnje,

Jao, Bože žrtve i proštenja,
Kolik bunar nehara je moga,
Jao, Bože žrtve i proštenja!

Bože strašni i presveti Bože,
Jao crna bezdna mojih skvrna,
Bože strašni i presveti Bože!

Ti to znadeš, sve to, sve to znadeš,
I da ja sam najzadnji od ljudi,
Ti to znadeš, sve to, sve to znadeš,
Al što imam Tvoje, Bože, budi![10]

Mirnije, ali ne manje duboko, pjeva drugi moderni francuski pjesnik, Francis Jammes:

»Kod ovog stola govori Krist tako tiho, da ga jedva čuješ, a ja ne znam što je to neiskazano i blago, što tamjanom Božjim hrani dušu i razvedruje ju. Moj brate! Pođi dakle i vidi čovječanstvo, koje se svagdan obnavlja, gdje se časak zaustavlja na svom putu i blaguje kruh životni umnožen u Arhi, pa onda opet nastavlja svoj put spram krajeva vječnih.«[11]

U nas se Hrvata ističu kao euharistijski pjesnici naročito nadbiskup Šarić, Milan Pavelić i Izidor Poljak. Nježnim stihovima nadbiskupa Šarića pjevaju tisuće i tisuće mladih srdaca slavu presvete euharistije kod sv. mise i sv. pričesti:

Moj Isuse! Raskriljujem Tebi ruke,
Da se sjetiš svoga križa, svoje muke!

Moj Isuse! Uzdižem Ti bolne oči,
Zvijezdo moja, svijetli meni u toj noći!

Čitav je Šarićev ciklus Missa Poëtica i Euharistija[12] lagani titraj najnježnijih čuvstava blage mistike, u koje mu je uronila duša pred Presvetim.

Pavelićevim prijevodima euharistijskih himana sv. Tome prigovaraju neki, što nijesu doslovni. Ali da je sv. Toma

[10] Milan Pavelić: Pavao Verlaine, Za vjeru i dom 1918. 69.
[11] Francis Jammes, Clairières dans le Ciel, Paris 1918., 216., 217.
[12] »Sunce i oblaci« 89—139.

živ, sam bi tražio, da se prevađa smisao njegovih himana, a ne riječi. Doslovni je prijevod redovito ukočen. A Pavelićev je prijevod lagana i svježa pjesma. Osim ovih prijevoda iskitio je Pavelić stihovima i lijepu legendu[13] o malom židovskom dječačiću Joelu, koji se pričestio s drugim dječacima:

Baš nitko nije gledo mene,
Svim bile oči oborene,
I svaki bio tako tih.
Ko sunce, mama, bilo lice,
U susjedova Andrijice,
Dok išo ruku sklopljenih.

Ko oni i ja pridoh tako
Na jezik neko perce lako
Položio mi čovjek bijel.
O, odmah sam to, mama, znao,
Da Bog to sebe meni dao,
Od radosti sam sjao cijel.

Otac ga stoga, bogati staklar Juda, u svome bijesu baca u užarenu peć. Ali tamo ga dočeka Gospa i anđeli, koji ga sačuvaše od strašnoga plama:

Sa majkom Joel krstio se
I vječno žedan Božje rose
On posto Kristov svećenik.

Dok bude zemljom Kruha sveta,
Tajnènih bit će sucokretâ,
I raspeti će vladat Spas.

Poljakov je ugođaj sličan Verlaineovu. On nosi u sebi divlju zvijer, s grivom ko lav i s golemim šapama tigra. I njegova grud arenom krvavom posta, gdje boj se bije vječit i hud, da strašnoga ubije gosta.[14] Euharistija mu je snaga, polet i odahnuće u toj borbi:

Danas sam u svetoj vodi okupan
Sv'jetao sam kao vedri ljetni dan.

Bijelim se ko sv'ježi, netom pali sn'jeg,
Plamtim, gorim, gorim, kao ognjen br'jeg.

S biserja vas treptim kao rosni list:
Danas mi je dušu poljubio Krist![15]

---

[13] Sveti kruh, Hrv. Prosvj. 1920. 12.
[14] Zvijer. Hrv. Prosvj. 1920. 255.
[15] Postcommunio, »Hrv. Prosvj.« 1920., 256.

U narodnoj našoj pjesmi često sam Isus misu služi, a sv. Petar, anđeli ili Majka Božja »domeštruju«.[16]

Sami zvoni zazvoneli,
Sama vrata otpiraše,
I dupljeri vužigaše.
Gde sam Jezuš mešu služi,
A Marija Boga moli,
Sveti Peter domeštruje,
Svi angeli dvorjaniki.

Sv. pričest spominje narodna pjesma poglavito kao popudbinu pred smrt ili pred bitku. Protopop Nedeljko ispovijeda i pričešćuje cara Stjepana na samrti:

Ja sam sv'jetla cara pričestio,
Pričestio i ispovjedio —
Al ga nisam pitao za carstvo,
Već za grije, što je sagr'ješio.[17]

I car se Lazar sa svojim junacima pričestio na Kosovu prije boja.[18]

Ovdje ne smijemo mimoići Mažuranićeva starca-svećenika, gdjeno krotak k svome stadu grede, pak okupiv hrabre vitezove dobar starac četi besjedio:

»Za krst časni spravni ste mrijeti,«
»Za nj se i sad mrijet podigoste...«
»Tader starac oči podigao,«
»Blage oči i bijele ruke,«
»Ter je četu oprostio grieha,«
»Pak je Bogom darivati stade:«
»Svakom momku po česticu daje«
»Tajne piće, hljeba nebeskoga,«
»Žarko sunce divno čudo gleda,«
»Gdje slab starac slabe kriepi ljude,«
»Da im snaga Bogu slična bude.«[19]

R. H. Benson završuje svoj roman budućnosti »Gospodar svijeta« potresnim euharistijskim prizorom. Posljednji papa

---

[16] Ispor. u Hrv. Prosvj. 1921., 597. — Vlč. Lahner dao mi je i ostale podatke o nar. pjesmi.
[17] Vuk Karadžić 1875. II. 190.
[18] Ib. II. 296.
[19] Četa 379—380, 457—467.

čita u svojoj kolibici u Nazaretu sv. misu pred izloženim Svetotajstvom. S njime je jedanaest kardinala. Nema samo onoga, koji ih je izdao čovjeku grijeha. Duhovi su. Misa je svršila. Zračni brodovi opkoljuju Nazaret. Papa znade sve. Znade, da je svemu kraj. »I papa se uspravi, sav blijed u svijetlu svijeća, i zapjeva Pange lingua:

Pojte usne uzvišenu
Tajnu tijela preslavnog,
Pojte onu krv tajnènu,
Što rad svijeta čitavog
Prolio ju necijenjenu
Ljudskog roda kralj i Bog.

Našem kraju, našem vaju,
Djevica ga donije;
Zemljom hodeć zasija ju
Zrnjem riječi Božije,
A pri žića svog nam kraju
Svet amanet namrije.

Nebo je rumeno poput krvi, a sunce je bijelo poput hostije. U kapelici pjeva papa i kardinali i s njima ogromni zbor, mirijade glasova, koji kao da ispunjaju svu neizmjernost prostora.

Kad je najzad večerao
S dragim učenicima,
Stari vazam svetkovao,
S janjcem i prjesnacima,
Kao hranu tad je dao
Sama sebe svojima.

Kruh sa naših evo njiva
Riječju tijelo postaje,
Krvlju Krista vino biva,
Vid to ne raspoznaje,
Ali sama vjera živa
Čistom srcu dostaje.

Zračni su se brodovi poredali u krugu. A ljudi, koji su bili u tim brodovima, još uvijek ništa ne vide i ništa ne čuju. Onda se muklim tutnjem podigne grmljavina zasjavši vanredno i tresući zemljom, koja se teško gibala primičući se kraju svoga opstanka.

O, tolika tajna to je,
Ponizno je poštujmo!
Stari zavjet prestao
Novo Janje blagujmo!

Da! Napokon je evo došao On, čovjek grijeha. Evo ga, gdje sjedi na prijestolu pod krvavim svodom, u veličanstvenim svojim zračnim kolima, slijep za sve, osim za ono, na što je bacio oko svoje. On ne vidi još, da se njegov svijet ruši, propada i gubi pod njim.

Što od oka sakrito je,
Tvrdom vjerom vjerujmo!

Evo ga, gdje ide, baštinik vremenitih dobara, no razbaštinjenik vječnosti, jadni knez buntovnika, stvor, koji se digao protiv Boga! Evo ga, gdje ide, a zemlja se, u času, kad je mislio, da ju je napokon podvrgnuo svojoj vlasti, razdire i trese u posljednjoj borbi svoje agonije. Evo ga, gdje dolazi, gospodar svijeta, gordi Antikrist! Već mu se sjena spušta prema tlu, već se bijela krila zračnoga broda okreću, da ga dovedu na mjesto, otkuda će udariti, a u isti mah zatutnji ogromno natprirodno zvono, dok mirijade glasova pjevahu i dalje blago, poput šapta u buci oluje: Genitori, Genitoque...

Bogu Ocu, Bogu Sinu,
Čast i dika od svih nas!
Boga Duha veličinu
Uzdižimo u sav glas!
Veličanstvu Trojedinu
Neka svijet se klanja vas!

I onda nestade ovoga svijeta i slave njegove...«[20]

A dok se to, ovako ili drukčije, ne zbude, dok bude svijeta i vijeka, prinosit će Crkva katolička trojedinomu Božanstvu žrtvu Jaganjca Božjega na dragocjenoj plitici, što su je izdjelale i ukrasile sve ljudske umjetnosti. Graditelj podiže divne hramove i gradi žrtvenike. Na žrtveniku mirisno cvijeće cvate Gospodu, a plamen voštanica, tamjan i vječna luč izgara Njemu u čast. Marljive ruke časnih sestara izrađuju svilom i iglom sveto odijelo. Vješti zlatari lijevaju i savijaju zlato i srebro u kaleže i pokaznice i uresuju ih dragim kamenjem. Slikar i

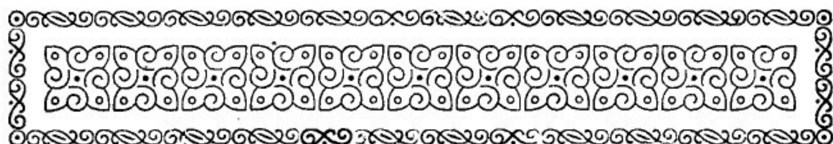
[20] R. H. Benson: Gospodar svijeta. Rijeka 1918. *223—228.*

kipar resi zidove i žrtvenike hrama Božjega umotvorima svojim. Pjesnik zahvaća u dubine tajna Božjih i srca svoga, i zaodjeva čuvstva svoja i misli u stihove, kojima glazba daje mekoću, snagu i toplinu. Najdivnijom pjesmom svijeta, što ju je Duh Božji nadahnuo, a miniaturnom cizelacijom izdjelavali vjekovi, misalom i brevijarom, sjedinjuje se Crkva Božja s korovima anđeoskim u nebu, gdje stan stanara blaženih sveđ ori se od pjesama i Gospoda trojedinog uzvisuje bez prestanka. S njim i mi pjesmu združimo k Sionu svetom težeći:

Sva dika, ko što pristoji,
Nek bude Ocu svevišnjem
I jedinomu Sinu mu
S Utješiteljem preslavnim,
Gospodstvo Njemu, slava, čast
U vječne vijeke vijekova.[21]



[21] Alto ex Olympi vertice, u prijevodu M. Pavelića.



Filozofijsko značenje Einsteinove teorije relativnosti.

(Predavanje na XVII. kolokviju fizik.-kem. sekcije hrv. prirodoslovnog društva u Zagrebu.)

Univ. prof. Dr. **S. Zimmermann.**

De relativitatis theoria secundum Einstein dissertatio philosophica.

Summarium.

Judicia quae de spatio et tempore scientia physica profert, relativitatem quandam involvunt. Jam vero quaestio de reali existentia spatii (et temporis) exsurgit: utrum sit nempe in se et a quocunque considerationis puncto independens? Quod ab idealistis negatur; secundum phaenomenalismum autem aliquod et quidem nobis ignotum fundamentum in re pro nostra (subjectiva) apprehensione spatii admittitur; realismus denique profitetur absolutam (= in se) existentiam spatii, etiamsi nostra (physica) de natura ejus repraesentatio non sit adaequata.

I. Ostenditur connexio problematis de spatio et tempore cum generali inquisitione critica circa realem cognitionis valorem. Dein ex realitate mutationis eruitur spatii necnon temporis realis in mundo existentia. Cum localis mutatio (motus) corporum extensionem supponat, in ipsa tamquam in reali suo fundamento etiam spatium ponendum. Itaque conceptus nostri de spatio et tempore in reali mundo fundantur, quin tamen eorum physica relativitas exinde sit neganda.

II. De legibus naturae continuatur discussio. Lex naturae objective sumpta principium modum agendi determinans significat; logice vero illam normam, quae constantem sub iisdem conditionibus modum procedendi exprimit. Ordo legum naturalium certe cognoscitur ex praecognita jam reali essentia (natura) et conditionibus ad operandum requisitis; ac proinde legum naturalium necessitas in determinata rerum constitutione fundatur.

Naše poznavanje izvanjskog svijeta vezano je uz *prostor i vrijeme:* tjelesa se nalaze protegnuta u prostoru te u međusobno različnom položaju, ona su u stanju mirovanja ili gibanja, a ovo se opet zbiva u raznim smjerovima i vremenskim od-

sjecima. U ovom okviru postavlja fizika svoje zakone, pa je zato i njihova vrijednost uvjetovana prostorom i vremenom. A budući da i filozofija prirode nastoji upoznati izvanjski svijet (prirodu) u njezinim sastavnim dijelovima, očito je u prvom redu stavljena pred zadaću, da istraži prostor i vrijeme. U tom problemu sastaje se dakle filozofijsko i prirodonaučno istraživanje, tako te o rješenju istog problema zavisi njihova osnovna orijentacija.

Filozofijski i fizikalni nazor o prostoru i vremenu treba ponajprije da sadržaje odgovor na pitanje o načinu našeg prostorno-vremenskog *određivanja* (Bestimmung). To će reći, treba da znademo u čemu sastoji naše prediciranje prostora i vremena, kad izričemo sudove o međusobnom snošaju tjelesa, njihovom gibanju, trajanju i t. d. I mi doista znademo, da mirovanje, smjer i brzinu gibanja nekog tijela možemo *odrediti samo u snošaju* s nekim drugim tijelom, koje nam na taj način služi kao mjerilo odnosnog određivanja. Otuda slijedi, da su svi naši predikati o prostoru i vremenu napremični ili *relativni* t. j. predikat prostornosti o nekom tijelu izriče uvijek stanoviti snošaj (relaciju) naprama drugom kojem tijelu.

A kako određujemo same te *relacije?* Kad na pr. promatralac na zemlji izrekne opažajni sud, da se sunce kreće oko zemlje, koja miruje, a promatralac na suncu izrekne obrnuto sud o mirovanju sunca, a gibanju zemlje — oba su ova suda jednako ispravna ili vrijedna (istinita), koliko dolazi u obzir promatralačko gledište. Takovo prosuđivanje o prostoru (ili o gibanju i mirovanju u prostoru) imade dakle samo *relativnu* vrijednost t. j. s obzirom na stanovitog promatraoca, a ne o njemu neovisno ili apsolutno. Kad bi sunce mirovalo, te kad bi zemaljski motrilac odredio ili izmjerio neku brzinu i smjer u snošaju prema suncu, moglo bi se u takovom slučaju reći, da je to određenje *apsolutno* t. j. onako kaošto se zbiljski nalazi u stvarnom poretku (Sachverhalt). Takav prostor, u kome možemo apsolutno ili neovisno o promatralačkom gledištu (standpunktfrei) odrediti mirovanje, gibanje i položaj tjelesa, zovemo *apsolutni prostor.* Naš sunčani sustav nije u apsolutnom prostoru, jer sunce ne miruje; a isto je i sa stajaćim zvježđem (Fixsternhimmel). Ne možemo ni apsolutni prostor svemirske cjeline uzeti za osnovicu pojedinačnih prostornih određenja, jer

nam je ta cjelina nepoznata: dakle potpuno apsolutnih određenja o prostornim snošajima zapravo u znanosti i nema.

Nameće nam se umah pitanje: a je li ipak *postoji* apsolutni prostor, i ako ga mi nijesmo kadri fizikalno odrediti? Ako ovo pitanje o *zbiljskoj (realnoj) eksistenciji* apsolutnog prostora spojimo s pitanjem o mogućnosti apsolutnog *suđenja* o njemu, dobivamo različne odgovore. Naše suđenje o prostoru jest samo relativno, a drukčije nije moguće ni za koje mu drago spoznajno biće (t. j. za biće koje bi imalo drugu neku spoznajnu konstrukciju nego čovjek sa svojim suđenjem o prostoru). Po tom bi *(idealističkom)* odgovoru značilo, da u prirodi uopće nema apsolutnih zbiljnosti (standpunktfreie Wirklichkeiten), a po tom da prostor uopće *ne postoji* u stvarnom svijetu (= realno ili svijest transcendentno), nego da je isključivo produkat spoznajnog subjekta. Drugi nazor *(fenomenalistički)* mogao bi opet držati, da je naše određivanje relativno (subjektivno), ali da nije isključena mogućnost i takovog spoznajnog subjekta, koji bi kadar bio izricati sudove apsolutne vrijednosti t. j. u realnom svijetu osnovane. Kako je vidjeti, takav nazor ne poriče realni osnov za naše prostorno određivanje, nego priznaje da u transcendentnim uzrocima *postoji nešto nepoznato,* čemu naši opažajni prostorni snošaji zakonito korespondiraju. Napokon treći je nazor *(realistički),* koji tvrdi, da *zbiljski postoji apsolutni prostor,* i on je upravo takav kaošto ga mi pomišljamo ili nije sasvim takav. Prije nego ćemo ovaj treći nazor kritički izložiti, treba da se osvrnemo na prvi spomenuti, jer ga moderna filozofija zastupa od Kanta do — *Einsteina.*

Iz fizike je poznato, da je Einstein do svoje teorije došao na osnovu Michelson-Morleyovog eksperimenta, kojim je ustanovljeno, da se svjetlo jednakom brzinom rasprostire u svakom smjeru t. j. bez obzira na zemaljsko gibanje. Ovoj činjenici pokušao je Einstein dati teoretsko tumačenje i postavio princip o *konstantnosti svjetlobne brzine,* to znači, da uopće svjetlo jednakom brzinom provaljuje jednaki prostor (300.000 km. u sk.) t. j. bez obzira na mirovanje ili gibanje početne i dočetne točke svjetlobnog gibanja. Ako je tome uistinu tako, da svjetlo i nejednake prostorne udaljenosti jednakom brzinom prevaljuje u isto vrijeme i da su nejednaki vremenski razmaci ipak jednaki — nije li to protivurječno? Ukloniti se dade

protivurječje samo time, ako pretpostavimo da svaki motrilac svjetlobnog gibanja imade svoje vlastito mjeridbeno ili odredbeno stajalište, tako da se prostorna udaljenost i vremensko trajanje svakome od njih drukčije pojavljuje. To pak znači, da *sve prostorne i vremenske veličine imadu samo relativnu vrijednost*, a *apsolutni prostor* dakako *ne postoji.*

Nadalje, kako su prostor i vrijeme relativirani po motrilačkom stajalištu, tako su i međusobno relativirani (Minkowski) time, da je vrijeme kao četvrta dimenzija spojena s trostrukom dimenzijom prostora. Uzmemo li da četiridimenzionalnost vrijedi za apsolutne snošaje t. j. da je zbiljski svijet četiridimenzionalan, dakako da u tom slučaju Einsteinova relativnost ne obuhvata zbiljskog svijeta. Po ovom Minkowskijevom nazoru postoji apsolutna zbiljnost, a samo je njezino znanstveno određivanje relativno. Ali protivno tome tvrdimo: niti je apsolutna zbiljnost prirode četiridimenzionalna, niti se može iz zbiljskog svijeta eliminirati prostor i vrijeme, kako Minkowski zajedno s Einsteinom uči; pa zato je na redu da to postepeno i dokažemo.*

* U čitavoj našoj raspravi upotrebljujemo za prostor izražaj »apsolutan« (= objektivan) u opreci s pojmom »relativan« (= subjektivan). — Osim toga može se izražaj »apsolutan« još upotrijebiti u opreci s realno (zbiljski) ograničenim prostorom, tako te znači bezgranično potencijalni ili idealni prostor. — Napokon može »apsolutan« označivati realni (i to ograničeni i bezgranični) prostor, koliko bismo uzeli da eksistira bez tjelesa (vacuum). Ova su posljednja dva značenja kozmologijska, dok se u prvom navedenom smislu uzima »apsolutan« spoznajno-kritički. Da to objasnimo.

Kad kažem »okrugao četverokut«, nijesam time izrekao nikakav smisao, to je spoznajno ništa. A »zlatno brdo« ili »drvo sa zlatnim jabukama« znači nešto, ali ovo »nešto« (= biće, bitak) sasvim je zavisno o spoznaji, pa ga zato zovemo pomišljajno (spoznajno, idealno) nešto. Ali kad sam si svijestan jastvenih doživljaja, onda jastvena eksistencija i njezini doživljaji nijesu samo nešto o spoznaji zavisno, nego nešto o joj nezavisno, a to zovemo realno. Svijesni se događaji manifestiraju ili pojavljuju jastvenom subjektu koji ih opaža, pa zato su ovi događaji, kažemo, pojavno ili empirički realni; dok u strogom smislu znači »realan« isto što i »svijesnu (empiričku) zbiljnost (realnost) transcendentan«. Naročito treba pripaziti na višestruk smisao izraza »transcendentan«. Njime se može *označiti »o svijesti neovisni«* ili »neempirički realni« bitak, koliko transcendira imanentnu (konscijencijalnu ili psihički realnu) zbiljnost. — Ako realni bitak spoznajemo ne samo koliko nam se u iskustvenom opažanju pojavljuje, nego kako je u (o) sebi ili ne-

I. Relativistički pozitivisti (Petzoldt) uče, da uopće nema apsolutne istine, a tako ni apsolutne zbiljnosti, koja bi bila ne-

---

pojavno, kažemo da ta *spoznaja* transcendira empiriju (= empiriju transcendentna ili metempirička, metafizička spoznaja).

Ako je izvan svake sumnje, da imade nešto realno ili nezavisno o spoznaji, očito da je takovo »nešto« *metnuto pred* spoznaju t. j. ovo »nešto« nije samo spoznajni proizvod, nego spoznaja to »nešto« nalazi pred sobom kao dáno, pa zato ćemo to »nešto« nazvati *predmet* (objekat) spoznaje. Nakon Twardowskog, Husserla, Freytaga... utvrdila je Külpeova eksperimentalna psihologija, da osim svijesne ili konsciencijalne zbiljnosti postoje i transcendentni predmeti mišljenja, koji nijesu isto što i misaoni sadržaji. Sve što o *predmetu* spoznajemo, može da bude ili u njem samom osnovano, tako da to u samom predmetu (odnosno u više njih) nalazimo, ili pak tako da o predmetu nezavisni neki spoznajni elementi konstituiraju (sastavljaju) samu spoznaju predmeta. Budući pak da naše spoznanje po svojoj vrijednosti imade karakter *istine*, zato ćemo u prvom članu navedene alternative reći, da je spozaja *objektivno* istinita, a u drugom da je istina *subjektivna* t. j. osnovana u spoznajnom subjektu. Objektivno istinita spoznaja vrijedi za koji mu drago spoznajni subjekat, pa zato je, kažemo, *apsolutna* (= *nezavisna* o spoznajnom subjektu); dok subjektivno istinita spoznaja vrijedi samo *s obzirom* na određenu spoznajnu organizaciju (ili spoznajni »sistem«) upravo nekog određenog subjekta, pa je u tom smislu spoznaja *relativna*. Prvi nazor zastupa noetički objektivizam, a posljednji subjektivizam (relativizàm, antropologizam).

Kad ćemo u našem raspravljanju zastupati objektivističko i realističko stajalište u kritičkom prosuđivanju Einsteinove nauke, bilo bi sasvim neispravno nazvati takovo stajalište recimo »neotomizam«, jer je to stajalište utvrdeno u nekim dokazima bez obzira na izvjesnu historijsku školu ili tradicionalnu metodiku; a znamo, da je objektivistički realizam zastupljen i izvan svakog neotomizma, dok se unutar neotomizma opet razilaze mišljenja upravo u pitanju realne vrijednósti tjelesnih određenja. Tko je u te stvari bar ponekle upućen, može naše kritičko gledište s obzirom na problem relativnosti sustavno staviti samo u okvir noetičkog objektivizma i realizma. — Nadalje bi tkogod mogao naše stajalište već a priori otkloniti zato, jer da bi drugo neko filozofsko stajalište po svojem »logičkom tipu zrenja« o istom problemu drukčije sudilo — pa je u tom upravo dokaz opće relativnosti ljudskog spoznanja. Ali da je tako postavljeni prigovor bez dubljega logičkog oslona, vidi se otuda, što različnost filozofskih mišljenja ne znači njihovu jednaku opravdanost. Ili zar može neki »tip« negírati i vlastitu svoju eksistenciju? Zar je moguće da su protivurječni sudovi jednako istiniti? Ako je pak čovjek sa svojim spoznavanjem kadar doseći objektivnu istinu, onda će je valjada i filozofijsko neko stajalište s pravom sebi vindicirati, tako da međusobno oprečni filozofijski nazori ne mogu biti za spoznajnu kritiku jednako vrijedni. Ovakav filozofijski relativizam stoji i pada s pitanjem o spoznajnoj našoj vrijedosti uopće.

zavisna o spoznajnom subjektu. Napose, da je Einsteinova nauka (zabacivši eter) dokazala neodrživost objektivno-realističkog pojma supstancije (Schlick). Proti ovim filozofijskim nazorima zadaća je spoznajne kritike, da općenito ispita vrijednost naše spoznaje. U opreci noetičkog *objektivizma* prema skeptičkom *relativizmu* (subjektivizmu) leži dakako osnovno uporište za filozofijsku orijentaciju u prosuđivanju pozitivističkog shvaćanja Einsteinove nauke.

Da se pitanje *prostora i vremena* s gledišta spoznajne vrijednosti napose oslanja na problem o *realnosti* svijeta, vidi se otuda, što prostorno-vremenski snošaji obuhvataju svu empiričku građu. Pa dok prostor zahvata samo t. zv. izvanjske pojave (protežnih tjelesa), po vremenu stavljene su u snošaj i neposredno opažajne pojave. Budući dakle da je prostorno-vremensko pomišljanje oblikovno vezano uz pojave, očito da je pitanje pojavnog i pojavnost transcendentnog bitka odlučno i za spoznajnu vrijednost prostorno-vremenskog pomišljanja. U sustavnu rješavanju ovoga pitanja mora filozofijsko umovanje da si potraži ishodišnu jednu fiksnu tačku, od koje će se po sigurnu putu pokrenuti u realni svijet. Ovu točku nalazi filozofijska refleksija (proti apsolutnom skepticizmu) u neposredno opaženoj jastvenoj eksistenciji.

Iz psihičke realnosti prelazi filozof na pitanje o nepsihički realnoj (= psihički transcendentnoj ili transubjektivnoj) eksistenciji »izvanjskog« svijeta. U rješavanju tog pitanja dijamentralno se razilazi realističko naziranje o svijetu od idealizma i pozitivizma (empiriokriticizma, teorije imanencije...). Ako nauka o spoznaji uspješno apsolvira ovaj zadatak u prilog realističkog shvatanja (proti *apsolutnom* idealizmu), još uvijek preostaje da se riješi pitanje o spoznatljivosti realnih bića. U tom se pitanju razilazi oprečnim stanovištem realizam od r e l a t i v n o g idealizma (fenomenalizma). Dok ovaj potonji drži, da mi ne možemo spoznati naravi realnih bića, kako su u sebi (Dinge an sich), nego samo koliko nam se spoznajnim našim oblicima pojavljuju, realizam uči da smo iz raznih učinaka i opaženih svojstava kadri upoznati i realne naravi. Opet se realističko shvatanje razlikuje u pitanju o realnoj vrijednosti empiričkih kvaliteta.

Iz filozofijske je historije poznata znanstvena raspra o

vrijednosti primarnih i sekundarnih kvaliteta. Već je *Demokrit* učio, da nam osjetne kakvoće ne daju prave spoznaje, jer ne pripadaju stvarima, kako su u sebi, nego kako nam se pojavljuju. Nakon *Galileja* i mehanističkog nazora o svijetu oživjelo je antikno atomističko shvaćanje, te je i *Descartes* učio, da osim protege, prostora i gibanja sve ostale osjetne kakvoće ne odgovaraju realnim objektima. To je i bila osnova za *Lockeovo* razlikovanje primarnih i sekundarnih kvaliteta. *Kant* je pošao dalje, te je i prostor smatrao oblikom samo empiričke, a ne transcendentne realnosti. Otuda naime, što je uzeo prostor kao apriornu ili o empiričkoj (osjetnoj) građi nezavisnu predodžbenu funkciju, izveo je Kant, da u predmetima, koji nam pružaju osjetni materijal, uopće i ne postoji nikakav prostor. Dakako da ovaj izvod nije logički opravdan, i to zato, što apriornost predodžbenog oblika ne isključuje *mogućnost* prostornosti u transcendentno realnom svijetu. Ako i suponiramo (s Kantom), da je prostor u duhu ljudskom osnovani način pomišljanja, logički je otuda dopustivo samo toliko izvesti, da mi ne znamo, je li realnost u sebi prostorna, a ne smijemo apodiktički ustvrditi, da je neprostorna.

Dok *strogi realizam* za sve osjetne kakvoće drži, da im odgovaraju a parte rei formalno jednaka tjelesna svojstva, *umjereni* realizam tvrdi, da *sekundarnim* opažajnim kvalitetima korespondira u realnom svijetu samo određeni uzročni agens za osjetno naše opažanje. *Fenomenalistički* nazor tvrdi to isto i za *primarne* kvalitete t. j. prostor i vrijeme. To bi značilo, da našim opažajnim (predodžbenim) sadržajima prostorno-vremenskih snošaja (t. j. prostorno-vremenskoj konstrukciji u opažajnoj slici svijeta svakog pojedinog promatraoca) odgovara u transcendentno realnom svijetu neki stvarni poredak, koji je — i ako našem empiričkom opažanju formalno nepoznat — *analogno* usklađen s opažajnim sadržajima. Empirička fizika sa svojim prostorno-vremenskim mjerenjem ne gubi time svako značenje, jer joj svakako u realnom svijetu analogno nešto odgovara. Empirička spoznaja fizikalne znanosti dobiva s obzirom na prostor i vrijeme onu istu vrijednost, koju imade i s obzirom na sekundarne kvalitete, t. j. ona je interpretacija *fundirana* u realnom svijetu, i ako nije formalno vjerna kopija tog svijeta. Ali po ovom fenomenalističkom nazoru morali bismo dosljedno zanije-

kati i *apsolutno gibanje* — a gdje nam je onda realni osnov (fundamenat) čitave naše slike o svijetu? Pita se dakle: ima li apsolutnih gibanja?

Budući da gibanje znači mijenjanje mjesta, a mjesto možemo odrediti samo prema distanci s drugim tjelesima, čini se, da gibanje nije drugo nego promjena distance (rastojine, razmjestice). O t. zv. apsolutnom gibanju bilo bi po tom nesmisleno govoriti (Mach, Friedländer ...). Mi naprotiv držimo, da gibanje ne znači samo relativnu promjenu distance, i zato držimo, da je nužno usvojiti *apsolutno gibanje*. Distanca naime znači relaciju položaja između dva tijela. A svaka takova relacija nije drugo nego posebna neka relacija *različnosti*, koja mora da je u *apsolutnim* određenjima (Bestimmungen) *fundirana* upravo kao i opažena različnost bojâ. Kao što su ove posljednje različnosti osnovane u apsolutnim kvalitetama, tako mora da je lokalna relacija tjelesa osnovana u apsolutnim određenjima. Mi empirički opažamo promjenu distance (lokalne relacije) tako, da novu uporedimo s jednom pređašnjom te im konstatujemo razliku. Ali ova uporedbom opažena različnost može da bude samo tako, da se u samom predmetu, koji je promijenio distancu, nešto zbiljski dogodilo: jer »različnost« je relativni bitak, koji je *zavisan* o nekom drugom bitku. Takav *apsolutni* bitak mora dakle da se nalazi i u samom predmetu, koji se giblje. Tek promjena apsolutnih određenja na tjelesima uvjetuje relativne promjene tjelesnih gibanja. To će reći, relativnost svakoga gibanja rezultira iz neke apsolutne osnove, i dosljedno tome ne može se reći, da sva gibanja samo kao relativna postoje.

Usvojivši pretpostavku, da empiričko gibanje znači promjenu lokalnih relacija (i ako time nije isključena mogućnost, da bi se tijelo gibalo i bez ikojih relacija t. j. kad bi uopće postojalo samo jedno tijelo), dokazali smo, da je takova promjena fundirana u apsolutnom nekom određenju predmeta, koji se giblje. Da li pri tom mislimo na *empiričke* predmete? Fenomenalizam tvrdi, da su sva empirička data samo pojave realnih predmeta. Već smo napomenuli (proti apsolutnom idealizmu), da je kauzalni princip onaj most, koji nam *omogućuje* prijelaz iz empiričke sfere u transcendentnu. A da ova posljednja i *zbiljski* postoji, izlazi logički iz analize onih momenata, koji nas

unutar empiričke sfere razumski sile na kauzalnu svezu s transcendentnim svijetom. Kritička nauka o spoznaji pokazuje, kako pri toj analizi dolazi u obzir razlika između podražajno osjetnih i pomišljajnih elemenata, stalnost opažajnog poretka i t. d. *Empiričke promjene, i to s obzirom na međusobne svoje razlike, osnovane su dakle u realnim predmetima.* Otuda slijedi, da i empiričkom gibanju — kao jednoj vrsti među različnim empiričkim promjenama — mora u *realnom* svijetu analogno odgovarati neko apsolutno gibanje.

Ako gibanje imade svoj apsolutni korelat u realnom svijetu, mora da ga ima i *prostor,* jer zbiljskog gibanja nema bez apsolutnog prostora. Ako ne pretpostavimo apsolutni prostor, dobiva sve naše izricanje o brzini i smjeru gibanja (te o mirovanju) samo relativnu vrijednost t. j. pojedino je izricanje upravo toliko opravdano kao i svako drugo od njega različito: Gibanja i mirovanja tjelesa postaju nezavisna o pojedinačnom promatralačkom upoređivanju s odabranim tijelom t. j. postaju *zbiljska* samo u apsolutnom prostoru: jer bismo bez njega istu zbiljnost mogli jednako opravdano smatrati u gibanju i mirovanju. A budući da je razlika između gibanja i mirovanja apsolutna t. j. ona se nalazi u samim stvarima — kako nas svakodnevno iskustvo uči — zato u stvarnom svijetu postoji i apsolutni prostor, ako ga mi i ne možemo adekvatno spoznati. Pa kao što iz apsolutnog gibanja logički izvodimo, da u realnoj zbiljnosti postoji apsolutna osnova za prostorne odnošaje, tako je apsolutno gibanje uvjetovano i *vremenskim* odnošajima, bez kojih ne bi bilo nikoje promjene, pa ni kauzalnosti. I vremenski su dakle odnošaji osnovani u realnom svijetu, te se ne može iz realne zbiljnosti eliminirati prostor i vrijeme, kao ni kauzalnost. Ne može se zamisliti realni svijet bez prostora, vremena i kauzalnosti, a da takav svijet ipak bude uzročnik naše opažajne slike o njemu. Filozofijski pak realizam apodiktički dokazuje, da je realni svijet doista uzročnik opažajnih naših sadržaja. Realna kauzalnost naročito nam svjedoči, da se ne može relativirati vremenski tijek događaja u apsolutnom svijetu, na pr. da učinak bude ispred uzroka. Isto je tako nemoguće, da bi prostorni razmak istovremenih događaja bio jednako valjano izmjenljiv s vremenskim razmakom prostorno sjedinjenih događaja. Ne može se dakle nikako uzeti, da bi u apsolutnom svijetu

otpala razlika između prostora i vremena. Iz svega tog izlazi, da četvorodimenzionalnost ne obuhvata realnu prirodu, t. j. da nema značaj metafizike, nego matematičko-fizikalne simbolike. To izlazi već otuda, što se tijek psihičkih događaja ne može koordinirati s prostornim odnošajima.

Sad je potrebno, da realna gibanja pobliže odredimo. Pođimo opet od osjetnog opažanja empiričkih predmeta ili tjelesa. Među empiričkim njihovim osobinama opažamo bitnu razliku: jedne su u obliku protežnosti (Ausdehnung) i prostora, a druge nijesu. Boje na pr. imadu uvijek neku veličinu i oblik, tako da su ove osobine u svojoj eksistenciji međusobno zavisne. Jednaka sveza postoji između protežnosti te oblika i veličine, zatim između gibanja i nečesa, što se giblje. Da se kod gibanja mora uvijek uzeti neki protežni predmet, koji se prostorno giblje, slijedi otuda, što kod prijelaza od gibanja u mirovanje (ili obrnuto) uvijek nešto preostaje, što je iznajprije u jednom, a zatim u drugom stanju (gibanja ili mirovanja). Gibanje dakle nije nešto sasvim za sebe, jer bi u slučaju prijelaza u mirovanje nastupilo potpuno ništa. Razlikuje se dakle gibanje i mirovanje međusobno, a razlikuje se i od samoga protežnog predmeta, kojemu ta stanja pripadaju. Iz rečenog izlazi, da protežni predmet upravo omogućuje eksistenciju gibanja u tom smislu, da gibanje *pripada* predmetu, t. j. da ne bivstvuje nezavisno o njemu, nego da u njemu inherira, t. j. da je akcidentalno njegovo određenje. Pa budući da je s pojmom akcidenta, kojeg smo izveli na osnovi iskustvene spoznaje, korelativan pojam *supstancijalnog* bitka, očito je, da se ova razlika u načinu bitka nalazi i u realnom (empiriju transcendentnom) svijetu. U ovom našem stajalištu dolazi do opreke Aristotelov realizam s Kantovim fenomenalizmom. Supstancija i akcident kao kategorije nijesu — po Kantu — drugo nego najopćenitiji načini sintetičke misaone funkcije. Osjetnu građu, koja nam se u svijesti pojavljuje, povezuje mišljenje s pomoću kategorija u općeno vrijedne sudove. Tako je i razlikovanje bitka u supstancijalni i akcidentalni samo jedan način misaonih odnošaja među pojavama. Zadaća je opće noetike, da sustavno raspravi s ovom Kantovom i novokantovskom naukom (Cassirer, Bauch . . .).

Kad smo za gibanje ustvrdili, da konačno pripada nekoj supstanciji, nijesmo time još odredili samu narav te supstancije.

Gibanje pripada *protežnosti;* ali i protežnost je akcidentalna, jer pripada nečemu, koliko imade dijelove, kojima različnost nije osnovana u njihovoj naravi, nego u susobici (Nebeneinandergelegensein) ili zasobici (Nacheneinandersein). Dakle mora eksistirati i *nešto,* što je protežno. Nije li to prostor? Prazan prostor dakako ne može biti nikoja realnost, pa bismo zato morali suponirati, da praznoga prostora uopće nema, nego da je realni prostor nosilac protežnosti. Ali neodrživost ove postavke izlazi opet otuda, što se protežni predmeti gibliu u prostoru, a prostorni dijelovi ostaju pri tom nepromijenjeni. Realna protežnost nije dakle supstancijalna, nego inherira supstancijalnom bitku. Kakva je realna protežnost?

Spomenuto je, da kod protežnog predmeta možemo razlikovati dijelove, tako da nije ta razlika osnovana u njihovoj naravi, nego u izvansobičnosti (Aussereinandersein, partes extra partes). Ako su dijelovi međusobno u svojoj eksistenciji rastavljeni, dakako da u tom slučaju više ne sačinjavaju jedan protežni predmet, nego više njih. Da mognemo za *jedan* predmet predicirati protežnost, moramo dakle pomišljati u njemu nerastavljene dijelove. A to je samo u slučaju, ako dijelovi nijesu međuprostorom rastavljeni i ako se ne dotiču. Takovu protegu, koju kao jednu cjelinu pomišljamo s neprekinuto sastavljenim dijelovima, zovemo *kontinuum.* Za ono tijelo kažemo dakle, da je kontinuitetno (neprekidno) protežno, koje nema aktualnih dijelova, ali je bezgranično djelivo. Dakako da ova definicija ne odgovara osjetnom opažanju, jer niti mi našim osjetilima uvijek opažamo doticanje i rastavljenost među tjelesnim dijelovima, niti je fizička djelivost istovetna s misaonom; a mišljenje i u fizički najmanjoj protezi suponira bezgraničnu djelivost. Do kontinuirane protežnosti dolazimo dakle samo logičkom operacijom, te vidimo, da u tom pogledu nema načelne divergencije između filozofijskog i matematičkog shvaćanja. Osim kontinuiteta nije u logičkom pojmu protege više ni sadržana ikoja druga osobina. U kojim smjerovima i u kojoj se veličini protežnost »proteže« — sve to nije sadržano u samom pojmu protege, pa zato se logičko određenje pojma protege ovdje zaustavlja.

Za filozofijsko naše stajalište još je samo odlučno znati, da je na *protežnosti osnovan prostor,* i po tom da mu zapada

realna vrijednost protežnosti. S idealističkog stajališta, koje negira realnu protegu, oduzeta je dakako i prostoru realna osnova. Pa dok idealizam pada u jednu krajnost (per defectum), griješe i oni (per excessum), koji drže, da prostor kao takav znači *realnu zbiljnost* (Demokrit, Locke, Helmholtz, G. Bruno, Newton, Gassendi, Euler, Al. Müller ...). Ali prostor se ne može identificirati s realnom protegom, jer su protežna tjelesa nepronicava (neprobojna), a osim toga ona se nalaze i giblju u prostoru. Ne može se prostor istovetovati niti s nekim realnim bitkom (na pr. eterom), koji nije ni materijalan ni spiritualan, ni supstancijalan ni akcidentalan. I mi doduše priznajemo, da apstraktni (matematički) prostor nije drugo nego biće uma (Gedankending), dok fizikalni (konkretni) prostor svakako znači nešto realno; ali da je ta realnost supstancijalna (Isenkrahe) ili da je svaka apsolutna osnova relacijâ eo ipso supstancijalna (Al. Müller), trebalo bi prije dokazati (što i Kantu nije uspjelo), da prostor eksistira *nezavisno* o protežnim tjelesima, koja u njemu eksistiraju. Psihološki je bez sumnje motivirano, što prostor sebi predočujemo kao zbiljski »receptaculum«, t. j. kao nešto nezavisno o samim tjelesima, ali za misaono shvaćanje uvjetovana je eksistencija prostora realnom eksistencijom protežnih stvari, koje su apsolutna osnova prostornih relacija.

Iz dojakošnjeg izlaganja možemo sad sintetički da obuhvatimo naš spoznajno-kritički nazor o vremenu i prostoru. Najprije treba kod same spoznaje da razlikujemo empiričku spoznajnu vrijednost od metempiričke (metafizičke). *Empiričkom* spoznajom intendiramo objekte, koliko su nam dáni na osnovi iskustvenog *opažanja* (neposredno ili posredstvom osjetilâ). Tako stečena empirička spoznaja može opet da bude *samo opažajna* (predodžbena) i *misaona* (pojmovna). Treba naime (proti senzualizmu) istaknuti, da se i fizika (kao i ostale nauke) služi ne samo opažajnom, nego i misaonom spoznajom o empiričkim predmetima. Pa štogod je nauka o empiričkom (pojavnom) svijetu misaonim spoznanjem utvrdila kao istinu, ta istina imade s obzirom na sâm empirički svijet objektivnu vrijednost, jer se osniva na logičkim zakonima. Na osnovi tih zakona — upravo zato, jer su i neempiričke vrijednosti — prelazi misaona spoznaja granicu empirije i prehvata

u metempirički svijet. Nas ovdje zanima u prvom redu pitanje: da li našoj *pojmovnoj* spoznaji o vremenu i prostoru odgovara nešto u neempiričkoj (nepojavnoj) realnosti?

Na stavljeno pitanje moguće je odgovoriti samo na osnovi logičke analize stečenih pojmova. Ako naime pojmove o prostoru i vremena možemo ***logički izvesti*** iz nekih pojmova, ***koji nesumnjivo imadu objektivno realnu vrijednost***, sasvim očito će takovu vrijednost imati i naše poimanje prostora i vremena. Kako dakle dolazimo do pojma o vremenu? *Vremensko* određenje svakako izlazi iz ***empiričkih promjena.*** Za sve empiričke promjene znademo da su ***kauzalno*** uvjetovane u ***transcendentnoj*** (o empiričkom subjektu nezavisnoj) ***realnosti.*** Budući pak da mi mnogostruke empiričke promjene međusobno razlikujemo, mora i sama ta ***razlika*** da bude u realnosti kauzalno osnovana. Kako mi pojmovno diferenciramo vremenski karakter empiričkih promjena prema raznovrsnim drugim promjenama? Očito je, da se vremenski momenat oslanja na bivstvovanje (eksistenciju) dvaju događaja ili dvaju predmeta. Pošto pak bivstvovanje empiričkih predmeta nastaje *prijelazom* od nebistvovanja (a pojam takovog prelaženja svakako je objektivno realan kao i samo bivstvovanje), zato je promjena ovog stvarnog prelaženja ***ili*** potpuno istovetna između dva predmeta ***ili*** nije. Mi sada kažemo, da dva predmeta bivstvuju istovremeno ili raznovremeno. Ono dakle, što nam pojam i pojmovno suđenje vremena iskazuje, upravo je tako i u realnoj zbiljnosti osnovano. — Sad što se tiče *prostora.* Kod empiričkih tjelesa mi pojmovno znademo za prostorne *promjene* na osnovi tjelesne protežnosti. A protežnost svakako postoji u realnom svijetu, jer inače ne bi bilo ni apsolutnog gibanja protežnih tjelesa, niti bi uopće realno eksistirala tjelesa. Tjelesni bitak imade naime ***kvantitet*** t. j. izvansobične dijelove (partes extra partes), koji eksistiraju zajedno t. j. koji su koeksistentni (susobični), a ne zasobični (sukcesivni). Ako je samo jedno biće kvantitativno, sastavni su mu dijelovi bez međusobnih granica, a to zovemo neprekidnost (continuum) subitka; ako pak nije upravo jedno biće, onda su mu dijelovi sa svojim granicama ili u uzasobičnom (contigue) dodiru ili su rasobični (diskretni). Neprekidni kvantitet zovemo *protežnost;* a budući da mi prostorne razlike pojmovno i ne svodimo na

drugo nego na *promjene protežnosti* — dakle je i u neempiričkoj zbiljnosti osnovano naše poimanje o prostoru.

Drugo je sad pitanje, kako prostor i vrijeme kod empiričkih predmeta *opažajno* određujemo. Samo opažajno-empiričko (opažajno-fizikalno) određivanje jest dakako relativno. To jest, sve se naše predodžbeno znanje o prostoru i vremenu osniva na odabranoj nekoj mjeri ili veličini određivanja. Kao što samoj jedinici mjere, tako i svim omjernim veličinama prostora i vremena mora dakako odgovarati i neki realni korelat, ali ne mora na istovetan način s našim mjerenjem. Mi sebi možemo zamisliti najrazličitija mjerenja, koja upravo tako vrijede kao i naš opažajni način prostorno-vremenskog mjerenja (određivanja), jer se realnost može sasvim različito pojavljati prema raznom načinu opažanja. Realna prostorno-vremenska zbiljnost u sebi je sasvim nezavisna o svim tim opažajnim načinima mjerenja.

II. Upoznavanje svijeta izvan empiričkih naših granica, potraživanje zakona u prirodi i otkrivanje realnih osnova za pojavnu relativnost — taj naučni zadatak namijenjen je prirodnoj i filozofijskoj znanosti. One zajednički nastoje proniknuti u apsolutni svijet i njegove zakone. Pa budući da i *Einsteinova* teorija u svom konstruktivnom dijelu ide upravo za tim, da obuhvati *zakonitost prirodnog zbivanja,* našoj zadaći s filozofijskog gledišta nije posve udovoljeno, dok i ovaj problem kritički ne osvijetlimo u okviru filozofijskog realizma.

Ako ćemo u prvom redu da raščistimo sâm pojam prirodnih zakona, ne može se mimoići shvaćanje, koje nakon Newtona nalazimo kod nekih prirodonaučnjaka (Fechner, Helmholtz). Oni drže, da su u t. zv. silama objektivirani sami zakoni djelovanja; tako na pr. u zakonu o lomljenju svjetla, o kemičkoj srodnosti ... gledamo neke sile, kao što i govorimo o privlačivoj sili, o električno dodirnoj sili i sl. Međutim ovakovo se svaćanje udaljuje od fiksiranog smisla, kojeg pridajemo izrazu »sila« kao instrumentalnom tvornom principu. Pa ako se i čini, da prirodni zakon i sila imadu zajedničku obilježbu po nekoj stalnosti ili jednoličnosti u svojstvima tjelesa (tako na pr. kažemo, da toplina rasteže tjelesa, da se istoimene električnosti odbijaju, da se one u nekim tjelesima dobro provode, a u drugima loše, da se planeti kreću oko sunca u eliptičkim putevima,

da se tjelesa privlače u upravnom snošaju prema svojim masama, a u obrnutom prema kvadratu udaljenosti i t. d.) — ipak ne bi valjalo reći, da je »zakon« samo opći pojam, kojem supsumiramo niz jednoličnih događaja u prirodi. Mi hoćemo zapravo da u nekom prirodnom zakonu otkrijemo onaj *stvarni temelj ili razlog,* na (u) kome je osnovana stalnost određenih pojava. Zakôn (objektivno uzet) znači dakle *odredbeno počelo za način zbivanja.* Dakako da nije ispravno, ako se zakonski supstrat hoće identificirati s prvotnim izvornikom cjelokupne prirode, kako su neki pomišljali nakon Newtona (na pr. Fechner). Nikoja (pa ni božja) realnost *izvan* pojedinačnih stvari (u konkretnim njihovim odnosima) ne može se smatrati nosiocem stvarnih zakona. U koliko pojedinačne stvari podređujemo *jednom* zakonu, dobiva ova formalna jednota samo logički smisao t. j. mi hoćemo time izraziti, da se u mnogim pojedinkama nalaze jednaki uvjeti za isti način djelovanja. U tom je dakle (logičkom) smislu prirodni zakon apstraktna tvorina (koja je kao takova osnovana u pojedinačnim objektima i njihovim međusobicama), a znači *konstantnu normu* za jednoličnost zbivanja pod jednakim uvjetima.

Sad nastaje pitanje: u koliko su prirodni zakoni osnovani u svojim objektima? Svaki nam zakon iskazuje općenitu vrijednost ili nužnost, kojom se pravo znanje i naučni (znanstveni) rezultati izdižu nad slučajnu i opažajnu promjenljivost pojavâ. Po prethodno navedenom možemo dakle ustvrditi, da prirodni zakoni proističu iz *nužnih određenja u objektivnom bitku.* Time se ne misli reći, da prirodna nužnost znači matematički stringentnu povezanost događajâ, tako da bi se iz adekvatne ideje o svijetu (prirodi) moglo deduktivnom sigurnošću utvrditi svaki pojedini (pa i voljni) događaj. Neodrživost ovog Spinozinog nazora proizlazi otuda, što mi za konkretno zbivanje u prirodi nipošto ne možemo ustvrditi apsolutnu nepromjenljivost ili jedinu mogućnost tog zbivanja. Iskustvom opažena kontingentnost prirodnog zbivanja (koliko je ono uvjetovano samo voljom ljudskom!) opravdava mišljenje, da se do prirodne nužnosti dolazi samo putem pojedinačnog opažanja prirodnih pojava. Ali već se je Chr. Wolff posumnjao o nepromjenljivost prirodnih zakona upravo s tog razloga, što nam induktivno znanje ne dopušta apsolutne nužnosti. Sva

empirička zbiljnost (činjeničnost) prirodnih zakona pretpostavlja općenitu vrijednost kauzalnog zakona — koji baš nije induktivno utvrđen. Tako empiristička škola (Locke, Hume, J. St. Mill, a i neki drugi na pr. Lotze, Liebmann ...) dovodi u neprilični položaj prirodnu znanost, koja bez zakonske nužnosti ne znači ništa, a opet si ne može pronaći spoznajno-teoretski osnov takove nužnosti: jer ograničenjem spoznajnog našeg kapaciteta na osjetnost, nemoguće je dakako govoriti o logičkoj nuždi kauzalnosti kao bazi indukcije. Jednako je i Th. Reid odrekao svaki logički oslon za prirodnu jednoličnost, jer da bez protuslovlja možemo u prirodnom poretku očekivati izostanak nekog opetovano opaženog događaja (Tyndall). Preostala bi nam po tom samo instinktivna vjera u prirodnu poređajnost: za održanje praktičkih (životnih) ciljeva. Budući pak da je takav kriterij mnoštvu prirodnih zakona neprimjenljiv, drži i sâm Tyndall, da je stalnost prirodnih događaja osnovana na stalnim silama. Ali da taj circulus ne znači riješenje postavljenog problema, sasvim je očito već otuda, što ipak još ne znamo za stvarni osnov zakonske nužnosti ni za mogućnost naše spoznaje o njoj.

Kad smo opetovanim opažanjem ustanovili stalnost nekog događaja t. j. kad uz različne okolnosti nije izostao jednolični neki učinak, mi za taj učinak tražimo isto tako stalni ili jednolični *uzrok.* Tu sad treba da upozorimo na razliku između kauzalnog principa i zakona. Dok *princip* kauzalnosti samo toliko izriče, da svako vremensko zbivanje zahtijeva snošaj s uzrokom (te je ovaj sud analitičan — i u tom smislu recimo »aprioran«), kauzalni *zakon* obuhvata konstantnost zbivanja u vezi sa stalnim uzrokom. Iskustvom (= a posteriori) smo upućeni, da doista prirodni uzroci djeluju po nekim zakonima t. j. da je njihova tvornost uz postavljene uvjete jednolična; jer inače ne bismo ni o čemu imali bar nekakog sigurnog predznanja (na pr. ni toliko, da će iza ljeta slijediti jesen i zima). Da zakonitost prirodnih pojavâ upoznajemo tek na osnovu savršenijeg iskustva, dokazom je već i ta činjenica, što iznajprije pitamo za sâm uzrok pojavâ, a po tom tek za način njihovog nastajanja. U primitivnom stanju čovjek još ne poznaje i ne sluti zakonitost prirodnog zbivanja t. j. ne zna, kakova je tvornost vlastita prirodnim uzrocima — premda si je o samim

uzrocima već stvorio izvjesno shvaćanje, pa makar i mitsko ili antropomorfsko (da su uzroci samotvorna osobna bića). Upravo su prirodne nauke zato pozvane, da uporno istražuju zakone prirodnim pojavama i događajima.

Budući da kauzalnom zakonu pripada karakter nužnosti s obzirom na učinke, treba da u prirodnim objektima potražimo ona nužna određenja, koja su osnov kauzalne zakonitosti. Već je *Aristotel* prirodnu nužnost nalazio osnovanu u »zadnjem principu aktivnog i pasivnog stanja stvari s obzirom na djelovanje« t. j. u *naravi* istovrsnih pojedinki, koje imadu sve potrebne uvjete za svoje djelovanje. Nužnost nije apsolutna u tom smislu, kao da su iz logičkih (ili matematičkih) razloga jedino moguće one bîti (naravi), koje zbiljski u svijetu (prirodi) postoje, i kao da je njihov način djelovanja jedino moguć; prirodna je nužnost apsolutna, u koliko možemo sa sigurnošću znati za redoviti tečaj događajâ (pojavâ) na osnovu empirički spoznanih objektivnih bîti i djelotvornih uvjeta. — S ovom je aristotelovskom (peripatetičkom) naukom u suprotnosti *nominalističko* shvaćanje, koje hoće da znade samo za pojavnost, a ne priznaje vrsnih i rodnih bîti niti općenitih zakona, nego samo u koliko su sasvim subjektivne, poredbenom apstrakcijom stečene tvorine. Polazeći s ovog filozofijskog stajališta smatra mehanička prirodna znanost općenite zakone prirodnog procesa jedino kao zbiljske činjenice pojedinačnog iskustvenog opažanja, koje tim zakonima nikad ne može zagarantovati nepromjenljivost ili beziznimnost. Ali što onda znači takova znanstvena spoznaja? Ako su vrsni i rodni pojmovi, kao i svi općeniti zakoni samo neki misaoni oblici, morali bismo i područje prirodnih znanosti prenesti sasvim u ljudsku svijest: filozofijski fenomenalizam (= umjereni nominalizam ili konceptualizam) oduzima prirodnim naukama svaku realnu bazu. I tako nas je eto pitanje o vrijednosti prirodnih zakona dovelo pred vjekovni problem o univerzalnim pojmovima, zapravo o njihovoj realnoj vrijednosti.

Ako prirodne nauke pretendiraju na spoznaju zbiljskog svijeta, njihova je mogućnost filozofijski opravdana jedino sa *realističkog* stajališta, koje za općenite naše spoznajne (misaone) sadržaje priznaje i dokazuje eksisfenciju općenite zbiljnosti u pojedinačnim objektima. Samo na (filozofijski

dokazanoj) postavci o realnom osnovu općenito vrijednih naših spoznaja omogućeno je pozitivnim prirodnim naukama, da unutar fizičkog (pojavnog) svijeta pronalaze takove zakone, koji nijesu samo produkat misaone naše svijesti, nego su spoznajni odraz prirodnih bića. Realistička nauka o spoznaji ima povrh toga da još dokaže i metafizičku vrijednost općenitih spoznaja, koje nam omogućuju da u prirodnim bićima istražujemo one općenite zbiljnosti (uzročna, supstancijalna i relativna određenja), kojima su uvjetovani i fizički zakoni. Tako se pozitivne prirodne nauke upotpunjuju filozofijom prirode ili kozmologijom.

Spoznajno-teoretsko pitanje o načinu našeg spoznavanja općenitih zakona (vrsnih i rodnih supstancija) obuhvata u prvom redu problem *induktivnog* zaključivanja. Novija znanost ide za tim, da osim induktivnog postupka svede pojedinačne zakone pod mehaničke aksiome, ali i ovi najopćenitiji zakoni samo su rezultat indukcije. — Drugo je sad pitanje: da li *samo* ovim mehaničkim zakonima pripada realna vrijednost ili imade i takovih prirodnih bića, kojima se postanak i djelovanje ne može adekvatno istumačiti samo »mehaničkom descendencijom«? Životne pojave, a naročito svijest ljudska takove su činjenice, koje nas sile, da ili napustimo kauzalni princip ili da priznamo i nemehaničke zakone. Dakako da još time nije riješeno i pitanje o konstantnosti resp. transformativnosti nemehaničkih naravi, te o njihovoj klasifikaciji; vrsne i rodovne sustave mogu pojedine nauke (botanika, zoologija...) ustanoviti po paleontološkim i drugim kriterijima. Tek ona bitna određenja, koja su tipična i nepristupna transformaciji, znače specifičku (vrsnu) bitnost pojedinačnih objekata. Ova su dakle općenita (bitna) određenja prirodnih bića realni osnov za prirodne zakone i po tom konačni cilj prirodonaučnog istraživanja. Filozofija prirode polazi dalje, te osim konstantnosti pojedinačnih pojava promatra njihov *sklad* ili *poredak* u cjelini i pokazuje, kako su prirodna bića za harmoničko jedinstvo sama po sebi indiferentna, jer takove harmonije niti slučajno ni nužno ne uvjetuju. Otuda se sad filozofiji otvora vidik na teleologiju svemira.



Crkveno ustrojstvo IV.—VII. vijeka.

Ecclesiastica organisatio IV.—VII. saeculum.

Summarium.

Saecula IV.—VII. constituunt etiam in evolutione ecclesiasticae organisationis splendidissimam epocham. Dioeceses in neoconversis regionibus erigebantur hac in periodo per vicinos metropolitas, in territoriis vero erectarum novae creabantur cum consensu synodi provincialis. Ultimum firmatur etiam actis synodi habitae Salonae a. 533. Χωρεπίσκοποι prioris epochae adnumerabantur iniucundis apparitionibus. Ideo eorum potestas primum restringebatur, ac demum radicaliter extinguebatur. Eo magis evolvebatur systema parochiale. Episcopi iam prioribus saeculis in Ecclesia magna gaudebant auctoritate, his vero etiam in statu politico. Impeditos episcopos in functionibus episcopalibus vel sacerdotalibus adiuvabant vel supplebant nunc episcopi coadiutores, nunc vicini collegae, nunc vero archipresbyteri vel protopresbyteri. In administratione episcopi adiuvabantur potissimum per archidiaconos vel protodiaconos. In ulteriori evolutione metropolitici systematis respiciebatur organisatio imperii romani. Ideo et occurrunt tres species metropolitarum: simplices, maiores et magni. Simplices ordinarie residebant in principalibus urbibus provinciarum romanarum respondebantque earum praesidibus. Eorum erat convocare ac praesidere synodis provincialibus, electiones suffraganeorum confirmare, eos consecrare, contra eos appellationes acceptare etc. Quoniam metropolitae inde a s. VI. in genere solebant etiam archiepiscopi appellari, ideo superflue apud nos inquirebatur specialis basis archiepiscopatus salonitani. Eodem modo, quo simplices metropolitae praeerant pluribus episcopis, maiores ac magni praeerant pluribus metropolitis. Maiores metropolitae aequiparabantur dignitate vicariis politicarum diocesium, magni autem praefectis politicarum praefecturarum. De numero maiorum metropolitarum erant, non solum orientales exarchae, sed etiam occidentales vicarii apostolici ac carthaginensis primas. In Illyrico vicarium apostolicum invenimus Thessalonicae, ast probabile est hac praerogativa serius ornatum fuisse etiam archiepiscopum Justinianae Primae. Magni metropolitae solebant inde a s. V. titulis quoque honorari patriarcharum, unde eorum etiam territoria patriarchatuum denominationem sortita esse noscimus. Numerabantur vero quinque, quorum tres: romanus, alexandrinus et antiochenus

venerabili gloriabantur antiquitate, quam caeteri: hierosolymitanus et constantinopolitanus nonnisi desiderabant. His non obstantibus constantinopolitanus currsu temporis secundum in locum intrusus est, quia et *Κωνσταντινούπόλις* Nova censebatur Roma. Praeterea huic anachronismo iam s. VI. pariter in oriente accesit theoria de pentarchia ecclesiastica, in qua semen iacebat lugubris serioris schismatis orientalem inter et occidentalem Ecclesiam. Romanorum quoque Pontificum primatus insigniter evolutus est. Plurima sunt historica documenta, e quibus luculenter apparet non solum totam christianitatem consciam fuisse primatialis romanorum Pontificum potestatis, sed etiam romanos Pontifices hac usus esse. Demum specialem praeeminentiam comitabantur speciales tituli. Res maioris momenti solebant pertractari in synodis, e quibus plurimum venerabantur concilia oecumenica. Ad valorem oecumenicorum conciliorum non requirebatur romanorum Pontificum convocatio nec expressa approbatio, sed saltem aliqualis participatio.

1. OPĆI POGLED.

Crkveno se ustrojstvo doduše prema potrebama razvijalo, kako je to već poznato,[1] i tijekom prvih triju vijekova. Ali to se napose događalo u drugom razdoblju crkvene prošlosti, pa se ovo razdoblje pravom može i s te strane nazvati sjajnim razdobljem. Razloga je tomu bilo više. Ponajprije Crkva je u IV. vijeku stupila s državom u prijateljske veze; kler u državi zauzeo vrlo odlično mjesto; kršćanstvo nailazilo na mnogobrojne nove pristaše, ne samo po gradovima, nego i po selima i t. d. Prema tome je jasno, da se ni crkveni ustav nije mogao petrifikovati u oblicima prvih triju vijekova, nego se morao prema duhu vremena i okolnosti sve više razvijati i prema gori i prema doli. Činjenica je, da se Crkva pri tome mnogo povađala za državnim ustrojstvom. A to posebi nije bilo nikakovo zlo. Naprotiv, bilo je i po Crkvu i po državu korisno, da im se u istim mjestima nalaze zastupnici jednakoga dostojanstva. Ali zlo je bilo, što se iz toga na istoku tijekom vremena ispoljila teorija o crkvenoj pentarhiji, u kojoj se krilo sjeme kasnijega raskola između istočne i zapadne Crkve.

2. BISKUPIJE.

a) Osnutak i cijepanje.

Sa širenjem kršćanstva množile su se i biskupije, što su i poslije Milanskoga Ukaza ostale glavnim temeljem crkvenoga

[1] Dr. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, I., str. 115.—129.

ustrojstva. U krajevima, što su se istom pokrštavali, biskupije su osnivali susjedni metropolite. Preopsežne i prenapučene biskupije mogle su se cijepati uz privolu pokrajinskih sabora. Prema tome je i solinski sabor god. 533. dopustio, da se u Dalmaciji na području solinske nadbiskupije za »Sarsenterum«, »Mucurum« i »Ludrum« posvete novi biskupi.[2] A kada je izatoga i Andrija, biskup Nove Bestve (Bistua Nova, kod današnje Zenice u Bosni) predložio, da se i njegova biskupija razdvoji, te se »bazilike« od Kopele i Arene (a loco Copella et Arena) do solinske nadbiskupije predadu novome biskupu, sabor to odgodi za bolja vremena (cum divinitas propitiata concesserit).[3] Po biskupijama su se malo pomalo razvile

b) Župe.

Po selima je bilo crkava i u III. vijeku, a u ovome su se razdoblju s daljnjim pokrštavanjem sela sve više množile. U njima su ispočetka djelovali seoski ili zemaljski biskupi (*ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν, χωρεπίσκοποι*), koji su bili, kaošto je to već spomenuto, sada pravi biskupi, a sada prosti svećenici.[4] Ali seoski biskupi, ukoliko su to bili pravi biskupi, u ovome su razdoblju postali nemilom pojavom. Pravom se držalo, da s njih trpi biskupsko dostojanstvo. Stoga su se počeli u svome djelovanju najprije ograničivati, a zatim posve dokidati. Tako su im sabori u Ankiri god. 314. i u Antiohiji god. 341. zabranili bez dozvole gradskih biskupa rediti svećenike i đakone.[5] Još su dalje pošli sabori, što su se održali u Sardici god. 343.—344. i u Laodikeji god. 360. Sardički sabor, zabrinut za biskupski ugled, zabrani ubuduće rediti biskupe za sela i manje gradove,[6] a laodikejski odredi, da se seoski biskupi zamijene periodeutama (*περιοδευταί*) iliti svećenicima, koji bi prema potrebama zalazili u sela i u svemu ovisili o volji gradskoga biskupa.[7] Iako ovi kanoni nijesu bili u stanju da

---

[2] Farlati, Illyrici Sacri tom. II., str. 173.; dr. Rački, Thomae Archidiaconi Historia Salonitana, str. 16.

[3] Farlati, Illyrici Sacri tom. II., str. 173.; dr. Rački, Thomae Archidiaconi Historia Salonitana, str. 18.

[4] Dr. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, I., str. 119.—120.

[5] Dr. Hefele Conciliengeschichte[2], I., str. 231.—233. i 516.

[6] Ondje, I., str. 577.—583.

[7] Ondje, I., 773.—774.

seoske biskupe posve dokinu, to su oni ipak vrlo mnogo doprinijeli razvoju župskoga sustava, na koji se na istoku nailazi u V., a na zapadu u VI. vijeku. Vjerojatno je, da je župski sustav utvrdio Halkedonski Sabor, kada je 6. kanonom zabranio apsolutna ređenja.[8] Na čelu je svake biskupije stajao po jedan

c) Biskup.

Njegov je auktoritet u Crkvi bio velik i u pređašnjem razdoblju, a u ovome i u državi. Biskupi su redovito prebivali po gradovima, a imali su razne dužnosti. Oni su morali, kadgod nijesu bili zapriječeni, osobno propovijedati, liturgiju obavljati, svete sakramente dijeliti, hrizmu i ulja posvećivati, biskupije pohađati, biskupijske sabore sazivati i ovima predsjedati, parnice proučavati i osude izricati, krivce kažnjavati i t. d. Pa kako su u svim duhovnim stvarima bili glavni činbenici, to im je sardički sabor god. 343.—344. zabranio, da preko tri nedjele izbivaju izvan svojih biskupija. Drugi je razlog ovoj zabrani ležao u tome, što bi se manje učevni biskupi mogli omalovaživati, ako bi u njihovoj biskupiji dulje vremena boravio i propovijedao učevniji biskup.[9]

d) Biskupski saradnici.

Na razne smo biskupske saradnike naišli već u prvome razdoblju crkvene prošlosti. Bili su to: seoski biskupi, svećenici, đakoni, podđakoni, akoliti, egzorciste, štioci, vratari, đakonise i t. d.[10] Na mnogo veći i različitiji broj saradnika nailazimo u ovome razdoblju, a to zato, jer je proširenje biskupskoga djelokruga tražilo ili da se neka pređašnja saradništva dalje razviju ili da se posve nova zavedu. Među nove saradnike spada u prvome redu pomoćni biskup (episcopus coadjutor). Pomoćne su biskupe tamo od IV. vijeka običavali uzimati oni biskupi, koji su postali s kogamudrago razloga (starost, bolest) nemoćni. Tako je Valerije, hiponski (Hippo, danas Bona u Africi)

---

[8] Ondje, II., str. 510.—511.

[9] Ondje, I., str. 591.—594.; Kard. Hergenröther - Dr. Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte[5], I., str. 473.

[10] Dr. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, I., str. 117.—120.

biskup uzeo sebi za pomoćnoga biskupa Augustina, a Maksim, jeruzalemski biskup, Makarija. Ovi su redovito zamjenjivali biskupe, koji su ih uzeli za pomoćnike (coadjuti episcopi) ili posve ili samo djelomično, prema tome, da li su biskupi, koji su ih uzeli za pomoćnike, posve ili samo djelomično onemogli. Je li pak koji biskup bio samo privremeno zapriječen, onda je za one svećeničke čine, što ih prosti svećenik nije mogao valjano obaviti, tražio pomoć od susjednoga biskupa. A ako su čini bili taki, da ih je mogao valjano obaviti i prosti svećenik, onda ga je u takim slučajevima zamjenjivao pročelnik svećeničkoga zbora, koji se na istoku obično zvao protoprezbiterom *(πρωτοπρεσβίτερος)* a na zapadu arhiprezbiterom (archipresbyter). U upravnim i sudskim stvarima biskupa je pomagao pročelnik đakonskoga zbora, koga su istočnjaci obično nazivali, kao i u prvome razdoblju,[11] protođakonom *(πρῶτος διάκονος)*, a zapadnjaci arhiđakonom (archidiaconus). Njegov se ugled dotle razvio, da je izgledao većim od arhiprezbitera. Kada se razvio županski sustav, onda su biskupe na selima zamjenjivali župnici, uz koje, barem na zapadu, svejednako djeluju i seoski biskupi. Župnici su se u najstarije doba nazivali pučkim ravnateljima (presbyteri regentes plebem), crkvenim ravnateljima (rectores ecclesarium), pučanima (plebani), tek kasnije parosima (parochi), a njihova područja parohijama (parochiae). Hermenute su prevađali narodu, koji nije razumijevao liturgijski jezik, one odlomke, što su se pod liturgijom čitali, kao i propovijedi, što su se tom prigodom držale. Paramonara ili prosmonara ili manzijonara *(παραμονάριοι; προσμονάριοι*, mansionarii) je bila dužnost čuvati pojedine crkve; ekonoma (*οἰκονόμοι*, vicedomini) upravljati biskupijskim dobrima; branića (*ἔκδικοι*, defensores) braniti crkvena dobra i njezine povlastice, a parabolana *(παραβολάνοι)* njegovati bolesnike. Sinđeli (*σύγκελλοι*, syncelli) su bili biskupski tajni savjetnici.[12] Napokon amo spadaju: bi-

---

[11] Ondje, I., str. 117.—118.

[12] O postanku i razvoju sinđelstva проф. Поповић и др. Стојков pišu slijedeće: „Од како су — vele — епископи бирани из средине монаха доводили

lježnici *(νοτάριοι)*, ili pisari *(γραφεῖς)*, arhivari *(καρτοφύλακες)* i t. d.

3. METROPOLIJE.

a) Obilježje razvoja.

Konstantin Veliki bijaše čitavo rimsko carstvo podijelio na četiri prefekture (praefectura, načelništvo): istočnu, iliričku, italsku i galsku. Istočnoj prefekturi su pripadali: Istok u užem smislu (rimske azijske pokrajine), Egipat u širem smislu (Egipat u užem smislu, Libija, Tebajida) i Trakija; iliričkoj: Istočni Ilirik (Illyricum Orientale) i Zapadni Ilirik (Illyricum Occidentale) ili Pravi Ilirik (Illyricum Proprium); italskoj: Italija i Afrika, a galskoj: Galija, Španija i Britanija. Svaka se prefektura cijepala na više dijeceza (dioecesis) ili vikarija (vicaria, namjesništvo), a svaka dijeceza ili vikarija na više provincija (provincia, pokrajina). Tako se poimence ilirička prefektura dijelila na tri dijeceze: Makedonija, kojoj je pripadala i Grčka, s glavnim gradom Solunom (Thessalonica), Dakija možda s glavnim gradom Sardikom (Sardica, Sredec, danas Sofija u Bugarskoj) i Zapadni Ilirik s glavnim gradom Sirmijem (Sirmium, danas Mitrovica). Međutim je god. 379. od iliričke prefekture otcijepljena zapadnoilirička dijeceza i pripojena italskoj. Zapadnoilirička dijeceza je brojila 6 provincija (Dalmatia, Pannonia Superior, Savia, Pannonia Inferior, Noricum Mediterraneum i Noricum Ripense), dakijskom 5 (Dacia Mediterranea, Dacia Ripensis, Moesia Prima, Dardania i Praevalis), a makedonskom također 6 (Macedonia, Achaia, Thessalia, Epirus Vetus, Epirus Nova i Creta).[13] Na čelu pojedinih prefektura stajali su prefekti ili načelnici (praefectus praetorio), na čelu provincija ili vikarija vikari (vicarius, namjesnik), a na čelu provincija rektori (rector, ravnatelj) ili predsjednici (praeses, predsjednik). Za ovim se ustrojstvom

---

су обично са собом и монахе, с којима су и као епископи проводили манастирски живот, и ти монаси су се називали синђели (*σύγκελλοι*, syncelli, који су заједно с неким у ђелнји), који испрва не имађаху никаквог официјалног значаја, али наскоро услед непрестаног опћења са епископом постадоше тајни савјетници епископа и дођоше до великог значаја и угледа.“ Проф. Поповић — др. Стојков, Опћа црквена историја, I., стр. 493.

[13] Dr. Cherier, Institutiones historiae ecclesiasticae, I., str. 146.—152.

bijaše povela i Crkva, kaošto se to posve jasno vidi iz kanona pokrajinskoga sabora, što se održao u Antiohiji god. 341.[14] i općega, što se održao u Halkedonu god. 451.[15] Stoga se u ovome razdoblju i susrećemo s trima vrstama crkvenih metropolija.

b) Proste metropolije.

Ove su se sterale područjima rimskih pokrajina. Razvoj je iliričkih metropolija omela narodna seoba. Pred Hrvatima se najduše održala solinska metropolija. Tamo od VI. vijeka i solinski se biskupi nazivaju nadbiskupima, kojim su se naslovom prije kitili jedini patrijarhe i egzarhe. Benediktovac Amelli je držao, da su taj naslov solinskim biskupima podijelili pape, ali dr. Bulić i dr. Bervaldi to osporavaju. Kao razlog tome navode činjenicu, da ih pape u svojim pismima ne nazivaju, do samo — biskupima. »U nijednom — vele — pismu, bilo koga Pape, u kojim se — bilo direktno, bilo indirektno — govori o Dalmatinskoj Crkvi, ne kaže se, da bi Solin bio sijelom nadbiskupa. Pa ni u ciglom od trideset i sedam pisama, pisanih od Pape Grgura Velikoga biskupima solinskim, pa biskupima po Dalmaciji, namjesnicima i t. d. — izim jednoga biskupu Natalu, i to veoma sumnjiva — u sporu, koji bijaše nastao medju Solinom i Rimom ... nema ob ovomu nikakva spomena. Ipak od nekog doba biskupi Solina smatrali su se nadbiskupima, o čemu nema sumnje.«[16] Pa kada ih Rim nije učinio nadbiskupima, a činjenica je, da su se oni ipak smatrali nadbiskupima, onda dr. Bulić i dr. Bervaldi misle, da ih je mogao nekom prigodom carigradski patrijahat proglasiti nadbiskupima.[17] Ali sva je ta kombinacija posve suvišna. Solinski su biskupi dobro znali, da stoluju u glavnome gradu *(μητρόπολις)* rimske pokrajine Dalmacije. Usto su dobro znali, da su svi biskupi, koji stoluju po središnjim pokrajinskim gradovima, barem prema kanonima Halkedonskoga Sabora, ujedno i metropolite odnosne pokrajine.[18] A tamo od VI. vijeka, ne samo

[14] Dr. Hefele, Conciliengeschichte[2], I., str. 516.
[15] Ondje, II., str. 516.—517., 520.—521. i 527.—536.
[16] Dr. Bulić - dr. Bervaldi, Kronotaksa solinskih biskupa, str. 48.—49
[17] Ondje, str. 49.
[18] Dr. Hefele. Conciliengeschichte[2], II., str. 520.—521.

solinski, nego su se i ostali metropolite običavali i nadbiskupima nazivati.[19] Prava su se i dužnosti prostih metropolita u ovome razdoblju označila posebnim zakonima. Oni su imali pravo, odnosno dužnost, sazivati i ravnati pokrajinske sabore, potvrđivati ili zabacivati izbore svojih sufragana, sufragane posvećivati, primati prizive i voditi istrage protiv sufragana i sufraganskih osuda i t. d. Osim pravih metropolita ili nadbiskupa nalazilo se i počasnih.[20]

Na istoku se metropolijski sustav potpuno razvio i prije IV. vijeka. Na zapadu se na potpun razvoj nailazi najprije u Africi. Afrička je crkva već u IV. vijeku imala potpun metropolijski sustav, ali taj je bio svoje vrsti. U Africi naime sve do VI. vijeka metropolitska prava i metropolitske dužnosti nije vršio zapravo pokrajinski metropolita, nego najstariji pokrajinski biskup, pa stanovao taj i u neznatnijem mjestu. Ovaj se obično zvao primasom, senijorom ili biskupom prve stolice. Nu primas je svih afričkih primasa vazda bio kartaški primas.[21]

c) Više metropolije

stoje u redu dijeceza, a njihovi pročelnici u redu političkih vikara. Više su metropolije sačinjavale ponajprije tri istočne egzarhije: kezarejska, efeška i heraklejska. Na čelu egzarhija je stajao po jedan egzarh.

Kezarejska je egzarhija brojila 8, a kasnije 13 pokrajina, što su se sterale Kapadokijom, Galatijom, Bitinijom, Paflagonijom i t. d. U okviru efeške egzarhije nalazilo se 10, a kasnije 12 pokrajina. Ove su se širile Azijom, Lidijom, Pamfilijom, Helespontom, Pizidijom, Likaonijom, Frigijom, Likijom i Karijom. Na heraklejsku je egzarhiju spadalo 6 pokrajina: Evropa, Trakija, Balkan (Haemus Mons), Rodope, Dolnja Mezija (Moesia Inferior, pokrajina između Balkana i Dunava) i Skitska.[22]

Ono, što su na istoku bili egzarhi, to su u Africi bili kartaški primasi.[23] A odnošaj je između istočnih egzarha, odnosno kartaških primasa, i prostih metropolita, odnosno prostih primasa, i biskupa, što su ovim bili potčinjeni, bio isti, na koji smo već naišli između prostih metropolita,

---

[19] Buchberger, Kirchliches Handlexikon, II. str. 954.

[20] Dr. Hefele, Conciliengeschichte², II., str. 516.—517.

[21] Kard. Hergenröther—Dr. Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte⁵, I., str. 480.

[22] Natalis Alexander-Roncaglia, Historia Ecclesiastica, IV., str. 286.; dr. Weiss, Historia Ecclesiastica, I., str. 405.

[23] Natalis Alexander-Roncaglia, Historia Ecclesiastica, IV., str. 287.—288.; dr. Weiss, Historia Ecclesiastica, I., str. 408.

odnosno prostih primasa, i biskupa, što su ovim potčinjeni. Ali crkvena nas prošlost upućuje na još jednu vrst viših metropolita. Bili su to oni apostolski namjesnici (apostolici vicarii), koje su pape tamo od IV. vijeka postavljali po udaljenim krajevima svoje prostrane patrijarhije i koji su u povjerenim im predjelima vršili onu vlast, što su im je rimski patrijarhe podjeljivali. Takovim su namjesnicima bili metropolite: u Španiji seviljski (Hispalis, Sevilla), u Galiji arlski (Arelate, Arles), u Istočnome Iliriku ispočetka solunski, a kasnije, kako se barem čini, i solunski i Justinijane Prve (Justiniana Prima).

Kadno se naime god. 379. Zapadni Ilirik pripojio italskoj prefekturi, onda se ilirički prefekat preselio iz Sirmija u Solun. Tim se naravno podigao ugled ovoga grada, ne samo u političkome, nego i u crkvenome pogledu, pa je shvatljivo, zašto su kasnije pape baš solunske metropolite proglasivali svojim istočnoiliričkim namjesnicima. Ali kada se zacario Justinijan I. (527.—565.), odlučio je da proslavi svoje neznatno rodno mjesto Taurezij (*Ταυρήσιον,* Tauresium), što je ležalo negdje oko današnjega Skoplja u južnoj Srbiji. Stoga je podigao u njemu više palača i prozvao ga svojim imenom Justinijana Prva (Junistiana Prima). Izatoga je preselio u nj iz Soluna istočnoiličkoga prefekta i postavio nadbiskupa, koji je imao biti neovisan od apostolskoga namjesnika u Solunu. Novome nadbiskupu dodijeli: *Dardaniju, Preval* (Praevalis ili Dalmatia Praevalitana), *Doljnju Meziju,* a bez sumnje i *Gornju,* jer je ova u crkvenome pogledu potpadala pod Doljnju, *Epir* (Macedonia Secunda), dvije *Dakije* (Dacia Mediterranea i Dacia Ripensis) te jedan *dio Doljnje Panonije,* (»quae est in Baciensi« ili, kako drugi misle, »quae est in Bassiensi civitate«). Ovim su se preinakama pape ispočetka opirali, ali kasnije su ih, kako se čini, tako usvojili, da su u Iliriku postojala dva apostolska namjesnika: jedan u Solunu za one istočnoilirske pokrajine, što nijesu potpale pod nadbiskupa Justinijane Prve, a drugi u Justinijani Prvoj za one pokrajine, što ih Justinijan I. bijaše dodijelio nadbiskupu Justinijane Prve.[24] Ali Justnijanov spome-

[24] Natalis Alexander-Roncaglia, Historia Ecclesiastica, IV., str. 286.—287.; Farlati Illyrici Sacri tom. II., str. 185.—191.; Zeiller, Les origines chretiénnes dans les provices danubiennes, str. 385—395.

nik nije bio duga vrijeka: za doselenja Južnih Slavena propade Justinijana Prva.

d) Velike metropolije.

Dok su više metropolije po svome dostojanstvu odgovarale političkim dijecezama, a njihovi pročelnici (istočni egzarhi, kartaški primasi, apostolski namjesnici) političkim namjesnicima, dotle su velike metropolije stajale u redu političkih prefektura, a njihovi pročelnici u redu političkih prefekata. Ispočetka su postojale samo tri, a između ovih je prvo mjesto zauzimala

α) velika rimska metropolija. Ova se tamo od V. vijeka protezala preko cijele italske, iliričke i galske prefekture. Da li joj je to i prije bio opseg, o tome se učenjaci još prepiru. Ima naime učenjaka, koji misle, da se ispočetka velika rimska metropolija nije protezala preko granica deseteriju Rimu bližnjih pokrajina (provinciae suburbicariae). Kasnije bi joj se opseg tim lakše proširio, što se vazda vjerovalo, da su rimski biskupi zakoniti našljednici sv. Petra. Iza rimske je slijedila

β) velika aleksandrijska metropolija. Prema Nikejskome Saboru aleksandrijska se metropolija širila Egiptom, Libijom i Pentapoljem. Treće je mjesto zauzimala

γ) velika antiohijska metropolija. Ova je obuhvatala 15 pokrajina, što su sačinjavale istočnu dijecezu (dioecesis Orientis), a sterale se Sirijom, Fenikijom, Palestinom, Kilikijom, Arabijom, Izaurijom, Mezopotamijom, Osrojem (Osrhoe) i, po svoj prilici, do arijevstva Kiprom.

Prava, što su ih metropolite ovih triju metropolija posjedovali, potvrdio je i Nikejski Sabor. *Nikejski* naime *Sabor 6. kanonom zahtijeva, da se drže stari običaji, prema kojima aleksandrijski metropolita ima vlast nad Egiptom, Libijom i Pentapoljem, kaošto to i rimski ima u svojim pokrajinama.* Odmah *izatoga oci Nikejskoga Sabora uzeše u zaštitu antiohijske povlastice,* kao i povlastice, što su ih tada uživale druge pokrajine.[25] Povod je ovome kanonu dao likopoljski biskup, kada je suprot starih običaja obavljao ređenja na području

[25] Dr. Hefele, Conciliengeschichte², I., str. 388.—403.

aleksandrijske metropolije. Napokon se tijekom ovoga razdoblja starim velikim metropolijama pridružiše dvije nove i to:

δ) velika jeruzalemska metropolija. Iza one užasne katastrofe, što je god. 70. zadesila Jeruzalem, ovaj je grad ostao više desetljeća posve neznatan. On se dapače ni onda, kada je Konstantin Veliki nanovo dijelio rimsku carevinu, ne mogaše domoći metropolijskoga dostojanstva, nego morade ostati podređen Palestinskoj Kezareji. Ali otkako je Konstantin Veliki podijelio kršćanima slobodu, a osobito otkako je sagradio u Jeruzalemu veličanstvenu baziliku, otada učestaše hodočašća u »sveti grad«. Tim je opet porastao ugled, ne samo gradu, nego i njegovu biskupu. Radi toga su jeruzalemski biskupi postali pogibeljni kezarejskim metropolitama. Odatle i *Nikejski Sabor,* dok *sedmim kanonom s jedne strane priznade jeruzalemskim biskupima pravo na štovanje* (*τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς*), *s druge se opet strane morade zauzeti za kezarejska metropolijska prava* (*τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος*).[26] Pa kako se jeruzalemski biskupi ne zadovoljiše pukom čašću, to se borba nastavi. U daljnjoj se borbi osobito istače jeruzalemski biskup Juvenal, koji je na općem efeškome saboru god. 431. kušao dokazati svoje metropolijsko pravo na Palestinu i pomoću lažnih isprava. Napokon jeruzalemski biskupi, što nijesu mogli da poluče na Nikejskome i Efeškome, to poluče *na Halkedonskome Saboru,* na kome *im se dodijeli trostruka Palestina.*[27] Uz jeruzalemsku razvila se i

ε) velika carigradska metropolija. Otkako je Konstantin Veliki ukrasio Carigrad te ga prozvao svojim imenom (*Κωνσταντινούπολις,* Konstantinov Grad) te prenio u nj carski prijestol, otada je počeo da raste ugled i njegovih biskupa, a to sve na račun i viših i velikih metropolita. Već za borbe, što se vodila između pravovjerja i arijevstva, carigradski se biskupi ispoljuju s daleko većim ugledom negoli su ga imali prije ove borbe. A *trećim* im se *kanonom II. općega* crkvenoga *sabora,* što se održao u Carigradu god. 381., priznade *počasno prvenstvo odmah poslije rimskih biskupa* (*τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεος ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον*)

[26] Ondje, I., str. 403.—407.

[27] Cherier, Institutiones historiae ecclesiasticae, II., str. 66.—67.

i to jedino zato, što je Carigrad Novi Rim (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν Νέαν Ῥώμην).[28] Hefele je bio pokušao dokazati, kako je II. opći crkveni sabor carigradskim biskupima dodijelio nad Trakijom i jurisdikciju.[29] Istoga su mnijenja i prof. Popović te dr. Stojkov.[30] Ali ta su nam gospoda imala ponajprije obrazložiti, zašto o tome šute kanoni II. općega crkvenoga sabora? Još su dalje pošli neki grčki učenjaci, kada su naučavali, kako je II. opći crkveni sabor gornjim kanonom carigradske biskupe posve izjednačio rimskim biskupima, te kako je prijedlog μετά (poslije) kasnijega porijekla. Međutim je Zonara zauzeo protivno stanovište. Osim toga se znade, kako je i car Justinijan I. zahtijevao, da biskupi Novoga Rima budu ovisni o biskupima Staroga Rima.[31] Nu tim se ne veli, da se carigradski biskupi poslije II. općega crkvenoga sabora nijesu ni služili onim pravima, što su pripadala jedino višim i velikim metropolitama. Naprotiv je činjenica, kako su se oni ovim služili, ne samo u Trakiji, nego i u Prokonzularnoj Aziji te u pontonskome području. A učinili bi barem Hrizostomu veliku nepravdu, kada bi sve to pripisali častohlepju carigradskih biskupa. Naprotiv, to je od njih kadikada tražila i sama crkvena razrovanost, na koju se u to vrijeme nailazi u istočnim egzarhijama, a izdašno su ih pri tome potpomagali istočni carevi. To osobito vrijedi za carigradskoga biskupa Atika (406.—425.) i cara Teodozija II. (408.—450.). *Teodozije je naime bio izdao Atiku povelju, prema kojoj se u Trakiji, Prokonzularnoj Aziji i Pontu nije smio nitko ni u svećenika rediti, a da nije na to prije pristao carigradski biskup.*[32] I što je još više, ukazom od god. 421. bijaše podvrgao carigradskim biskupima i Istočni Ilirik. Ali kada je protiv toga rimski biskup Bonifacije I. (418.—422.) prosvjedovao, onda je Teodozije spomenuti ukaz opozvao.[33] Uz careve su vrlo mnogo doprinijeli razvoju auktoriteta carigradskih biskupa sabori, što su ih carigradski biskupi običavali obdržavati

---

[28] Dr. Hefele, Conciliengeschichte², II., str. 17.

[29] Ondje, II., str. 18.

[30] Проф. Поповић — др. Стојков. Опћа црквена истотија, I., стр. 509.

[31] Dr. Hefele, Conciliengeschichte², II., str. 17.—18.; Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antique²⁻³, 1036.

[32] Socrates, VII., 28., 37.; dr. Weiss, Historia Ecclesiastica, I., str. 407.

[33] Проф. Поповић — др. Стојков, Опћа црквена историја, I., стр. 520.

s onim biskupima, koji bi se zadržavali u Carigradu (*σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*). Napokon je *Halkedonski Sabor 28. kanonom carigradskim biskupima potvrdio prava velikih metropolita na području Trakije, Prokonzularne Azije i Ponta.*[34] Rimski biskupi nijesu nikada ni 3. kanon II. općega crkvenoga sabora primili na znanje, a protiv ovoga je Lav Veliki i prosvjedovao.[35] Suprot toga 28. je kanon Halkedonskoga Sabora na istoku ostao u krjeposti, pa je i Justinijan I. carigradskim biskupima potvrdio drugo mjesto u redu velikih metropolita.[36]

Prava i dužnosti, što su ih u svojim područjima imali veliki metropolite, zapravo se ne razlikuju od prava i dužnosti, što su ih u svojim područjima imali istočni egzarhi, odnosno kartaški primasi. Tamo od V. vijeka veliki se metropolite nazivaju patrijarhama, a prema tome njihova područja patrijarhijama. Prije toga patrijarha je bio počasni naslov odličnijih biskupa uopće. Tamo od VI. vijeka na istoku bijaše prevladala teorija, prema kojoj bi Crkvom vladalo pet patrijarha: rimski, carigradski, aleksandrijski, antiohijski i jeruzalemski — pentarhija, pa su se prva četiri uspoređivala s četirima rijekama, što su tekle zemaljskim rajem, svipet s pet ljudskih ćućenja.[37] Radi općenja s carevima patrijarhe su u carskoj prijestolnici držali poslovođe (*ἀποκρισιάριοι*, responsales).

* * *

Za rasprave, što se u VI. i u VII. vijeku vodila o »Trima Glavama«, na zapadu su, na području akvilejske metropolije (Raetia Secunda, Noricum, Savia, Pannonia Superior) nastale dvije naslovne patrijarhije: akvilejska i gradska. God. 1451. sijelo je gradske patrijarhije prenešeno u Mletke, a akvilejska god. 1751. dokinuta.

Kašto se metropolijski sustav razvijao u okviru rimske carevine, tako se isto razvijao izvan granica rimske carevine: u Perziji, Armeniji i Iberiji. Biskupi i prosti metropoliti, koji nijesu potpadali pod nijednoga višega ili velikoga metropolitu, obično su se nazivali samostalnim poglavarima (*αὐτοκέφαλοι*).

(Svršit će se.)



[34] Dr. Hefele, Conciliengeschichte², II., str. 527.—536.
[35] Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae $^{2-9}$, 898.—901.
[36] Ondje, 1036.
[37] Dr. Weiss, Historia Ecclesiastica, I., str. 47.—408.

Nova exegesis commentarii a Cyrillo Alexandrino in Ioannem 6, 54. compositi.

Prof. extraord. **dr. J. Marić.**

Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Io. 6, 54.

I.

Historia teste unio Alexandrina, quam Cyrus, patriarcha Alexandrinus, a. 663. cum magna illa Theodosianorum seu Severianorum fecerat secta — a qua concilium Chalcedonense propter verba »*in duabus naturis*« vehementer impugnabatur — quaeque celeberrimarum epistolarum Sergii et Honorii Papae I. in concilio oecumenico VI. a. 680.—681. damnationi ansam praebuerat — Cyrilli Alexandrini auctoritati quam maxime innititur.[1] Hi Theodosiani seu Severiani — prouti tum ex eorumdem operibus, tum praecipue ex can. 6., 7. et 9. eiusdem dictae unionis patet, sub influxu Cyrilli Alexandrini cum Pseudo-Dionysio Areopagita *unam* Christi theandricam activitatem professi sunt.[2] Quinimmo post dictam unionem Cyrillus Alexandrinus a fautoribus monergetismi et monotheletismi tamquam *unius* Christi activitatis propugnator inculcabatur. Ita Sergius, patriarcha Constantinopolitanus in litteris suis ad eundem Cyrum, de quo paulo prius mentionem fecimus dum adhuc in Phaside (Sebastopolis) episcopi munere fungebatur, explicite provocat ad Cyrillum quatenus idem *unam* Christi activitatem *vivificam* doceret.[3] Quibus in litteris Ser-

[1] Mansi, Concilia XI, 563—567, 622; Hefele, Conziliengeschichte, Freiburg (B), 3. B. p. 138—140; 276—279; 283; 286; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, Lecoffre, t. 3. p. 162—163; 185.

[2] Mansi, Ib. XI. 563—567.

[3] Mansi, XI. 525.

gius in mente habet commentarium, quem Cyrillus in Ioannem 6, 54. conscripserat et in quo idem Cyrillus Alexandrinus de *una* Christi activitate revera loquitur. Ad eundem commentarium provocat etiam Pyrrhus, patriarcha Constantinopolitanus et successor Sergii, dum in exilio degeret, in sua cum Maximo Confessore disputatione.[4] Itemque Paulus, Pyrrhi successor in patriarchatu et monotheletismi defensor, provocat ad apologiam, quam Cyrillus de propriis anathematibus contra Nestorium directis composuit.[5] Tandem Macarius, patriarcha Antiochenus, in 6. concilio oecumenico iteratis vicibus scilicet in prima, octava et undecima sessione — ostendere conatus est, suam de *una* Christi voluntate et activitate doctrinam a Cyrilli scriptis hausisse. Ita v. gr. in sessione octava professio fidei a Macario composita legebatur juxta quam incarnatum Verbum divinum *novam* quandam theandricam activitatem et quidem ex toto *vivificam* monstravit.[6] Et in sessione undecima eiusdem concilii citabatur Macarius in quantum ipse Cyrilli commentario in Ioannem innixus *unam* et *eandem* activitatem profiteretur.[7]

Apud Cyrillum Alexandrinum nempe in memorato commentario legimus Christum in resuscitatione filiolae principis synanogae *unam* et *eandem* (*συγγενῆ*) ... activitatem monstrasse.[8]

Una igitur ex parte unio Alexandrina et postea decursu temporis monergetismi et monotheletismi asseclae — uti videbamus — ad citatum Cyrilli textum provocant. Ex altera vero parte auctores catholici — in explicatione eiusdem textus minime concordes sunt. Omnes enim theologi catholici — a protestantibus et graeco orientalibus hic praescindimus — praesuponunt Cyrillum citato loco *minime unam* et eandem Christi activitatem *physicam* expressisse. Sed in determi-

---

[4] Migne, P. gr. 91, 344. . . . *Κύριλλος ἐδογμάτισε, μίαν συγγενῆ δὶ ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν, τὸν Χριστὸν δηλαδή, φήσας.* Mansi, X, 752.

[5] **Migne, P. gr. 76., 413. Mansi, X., 1025.**

[6] *ἀλλ' ἐνανθρωπήσας Θεὸς Λόγος καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν, καὶ ταύτην ὅλον ζωοποιὸν ἐπιδείκνυται.* Mansi, XI, 353.

[7] **Mansi, XI., 516—517.**

[8] **Nos terminum *συγγενῆ* cum Migne traduximus in »eandem« Quam traductionem orthodoxiae Cyrilli Alexandrini minime obstare, — e contrario argumentum esse rectae tum ideologiae tum terminologiae Cyrilli Alexandrini — ex dicendis apparebit.**

nando sensu positivo et adaequato eiusdem textus quam maxime iidem auctores dissentiunt.

Interest ergo scire, quomodo Cyrillus Alexandrinus citato in commentario intelligendus sit, quonam scilicet sensu Cyrillus de *una* et *eadem* Christi activitate loquatur. Et facta adaequata exegesi eiusdem textus facilis erit responsio ad quaestionem connexam utrum nempe unio Alexandrina et monergetismi ac monotheletismi asseclae Cyrillum rite intellexerint et jure ad eundem provocaverint.

Qua de causa articulum nostrum in duas divisimus partes. In prima parte novam et quidem tum negativam tum positivam expositionem textus de *una* Christi et *eadem* activitate dare conabinur et in altera crisi subiiciemus explicationes datas ab auctoribus catholicis ex quibus tantum aliquos speciminis gratia afferimus i. e. ex veteribus Maximum Confessorem et e recentibus Pesch, Bardenhewer, Bartmann, Vidauer, Lebon, Tixeront, Straubinger et Rehrmann.

Ante omnia superfluum nobis videtur immorari in explicanda christologia Cyrilli Alexandrini, cum tantum in illis exponendis insistimus, quae novam lucem in ideologiam tum Cyrilli tum euis asseclarum afferre posse putamus. Qua de causa neque omnes et singulos citamus locos, ubi Cyrillus — etsï non forsitam ubique terminis explicitis et tehnicis, attamen certissime sensu materiali et obiectivo — uti duas Christi naturas ita etiam *duas* in ipso volutantes et duas activitates affirmat. Sufficit notare praesertim contra Dorner et Harnack — Cyrillum contra Docetas realitatem, contra Arianos et Apollinaristas vero humane Christi naturae integritatem defendise.[9] Verbum Dei — ait Cyrillus — in Christo est perfectum in divimitate et perfectum in humanitate.[10] Humanam Christi volun-

---

[9] D o r n e r, Entwircklungsgeschichte von der Lehre von der Person Christi, Berlin 1853, II, 31—206. H a r n a c k, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, II, 349—369. R e h r m a n n, Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim, 1902. L e b o n, Le monophysisme sévérien, Lovanii, 1909, 457. M a r i ć, Novi pogled u monoteletizam i monergetizam, Kristologija Ćirila, patriarke alexandrijskoga, Zagreb, 1919. (Bogosl. Smotra, 1919.) 1—30. M i g n e, P. gr. 74, 768, 1193; 75, 1220, 1261; 76, 1193, 396; 77, 244.

[10]) *τέλειος ἐν θεότητι . . . καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότετι* . . . M i g n e, P gr. 75, 1220; 77, 244.

tatem Cyrillus omnibus illis attingit locis Scripturae, juxta quos Christus Patris sui coelestis voluntati suam volutantem subjungit.[11] Christus operatur — ait Cyrillus — divino modo et humano modo. Unus est igitur Christus ex duobus (scilicet ex divinitate et humanitate) etiamsi Verbum caro factum est.[12] Christus — dicit Cyrillus alio in loco — ostendit duplicem activitatem in quantum ipse idem passus tamquam homo et operatus est tamquam Deus.[13] Cum Christus unus idemque sit Deus simul et homo . . . humana uti etiam divina opera operatus est.[14]

Relinquitur proinde nobis ut nominatum textum ex commentario Cyrilli in Ioannem 6, 54 cum citata clara Cyrilli de Christi naturis, voluntate et activitate doctrina componamus.

Ad meliorem vero textus citati intelligentiam necesse est tum ad immediatum tum etiam ad mediatum recurrere contextum.

Audiant igitur — ait Cyrillus — qui fidem in Christum prae vecordia non' susceperunt. Nisi enim manducaveritis carnem Filii homnis et biberitis ejus sanginnem, non habebitis vitam in vobis. Expertes enim et vacui plane vitae quae in sanctitate et felicitate est, remanent, qui per mysticam eulogiam Filium non susceperunt. Vita est enim (sc. Christus) — prosequitur Cyrillus in argumentatione — secundum naturam, in quantum *et ex vivente* Patre genitus est, sed nihilominus etiam *corpus* eius coniunctum aliquo modo et Verbo *cuncta vivificanti* ineffabiliter *unitum* vivificum est; idcirco *eius* esse reputatur ac unum cum ipso. *Indivisus* est enim post incarnationem, praeterquam quod sciendum est, *non* esse *idem* natura Verbum quod procedit a Patre cum templo quod est ex Virgine; corpus enim *non* est *consubstantiale* Verbo Divino sed *unum conjunctione* et incomprehensibili *unione*. Et quoniam — concludit Cyrillus — caro Salvatoris *vivifica* facta est, utpote *unita* vitae secundum naturam, Verbo scilicet Divino, quando illam degustaverimus, tunc uniti etiam *nos* cum ea

---

[11] Migne, P. gr. 69, 1169; 72, 456, 925; 73, 532.

[12] Migne, P. gr. 72, 556.

[13] . . . *διπλῆν τὴν ἐνέργειαν.* Migne, P. gr. 72, 937. Antinestorianismom prodit verba: „*οὐ γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, εἰ καὶ ἄλλως καὶ ἄλλως*".

[14] Migne, P. gr. 76, 1116; 74, 1105.

vitam habebimus in nobis, quemadum ipsa Verbo inhabitanti.[15] Hanc enim ob causam — prosequitur idem Cyrillus — etiam in suscitandis mortuis *non* solum verbo est jussis omnipotentibus Salvator operatur, sed sanctam *suam carnem cooperatricem* constanter ad hoc potissimum adhibebat ut monstraret illam *vivificare posse* et *unum* quid cum ipso iam factam esse; etenim *proprium* eius nec *alterum* corpus est.[16]

Unde — ait Cyrillus uti notavimus, — cum filiolam principis synagogae suscitavit dicens: Filia surge, apprehendit manus eius ut scriptum est: *vivificans* tum ut *Deus omnipotenti iussu,* tum *vivificans tactu* quoque sanctae *carnis unam et eandem per utrumque* monstravit *activitatem.*[17]

Priusquam tamen celebrem hunc textum Cyrilli analysi subiecerimus, finiamus oportet citanto integram pericopem textus, cum nobis ad plenam intelligentiam textus omnino necessaria appareat. Praeterea, ait ulterius Cyrillus, cum in civitatem quae vocatur Naim, adveniret, et efferretur mortuus filius matris iterum tetigit loculum dicens Adolescens tibi dico surge. Itaque *non* solum *verbo* concedit mortuos suscitandos, sed ut monstret, *corpus proprium vivificare posse,* ut iam diximus mortuos *tangit* et per idem iam corruptis *vitam* immittit. Quod si solo tactu, concludit Cyrillus reasumendo, sanctae carnis id quod corruptum est vivificatur, quomodo non assequemur ditiorem vivificam beatitudinem cum eam etiam degustaverimus. Eos enim, qui illam gustaverint, proprii sui boni scilicet immortalitatis participes reddet.[18]

---

[15] Migne, P. gr. 73, 577.

[16] *Διὰ γάρ τοι τοῦτο και ἐν τῷ τοὺς νεκροὺς διανιστᾷν οὐ λόγῳ μόνον οὐδὲ τοῖς θεοπρεπέσιν ἐπιτάγμαξιν ὁ Σωτὴρ ἐνεργὸς... ἀλλὰ συνεργάτην ὥσπερ τινὰ πρὸς τοῦτο δὴ μάλιστα τὴν ἁγίαν αὐτοῦ λαμβάνειν ἠπείγετο σαρκα, ἵνα δεικνύῃ ζωοποιεῖν δυναμένην, καὶ ὡς ἓν ἤδη γενομένην πρὸς αὐτόν· καὶ γὰρ ἦν ὄντως ἴδιον αὐτοῦ, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ σῶμα.*

[17] *....ζωοποιῶν μὲν ὡς Θεὸς, τῷ παντουργῷ προστάγματι ζωοποιῶν δὲ αὖ πάλιν, καὶ διὰ τῆς ἀφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς, μίαν τε καὶ συγγενῆ δἰ ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν.* Migne, P. gr. 73, 577.

[18] *Καὶ οὐ μόνῳ δίδωσιν ἐνεργεῖν τῷ λόγῳ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν, ἀλλ' ἵνα δείξῃ ζωοποιὸν τὸ ἴδιον σῶμα, καθάπερ οὖν ἤδη προείπομεν, τῶν τεθνεώτων ἅπτεται, καὶ δἰ αὐτοῦ τὴν ζοὴν ἐντιθεὶς τοῖς ἤδη κατεφθαρμένοις, Καὶ εἰ διὰ μόνης ἀφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς ζωοποεῖται τὸ ἐφθαρμένον, πῶς οὐχὶ*

Neque cum theologorum negativa et multo minus cum positiva eorumdem explicatione citati textus de una et eadem activitate Christi contenti novam eiusdem textus exegesim proponere decrevimus.

Et cum neque concilium Lateranense a. 640. neque concilium Constantinopolitanum (oec. VI.) a. 680. contra monophysitas Alexandrinos et *monotheletas* citati textus genuinum sensum nobis dederint, libera nobis relinquitur via ad inveniendam et rite determinandam exegesim textus nostris et quidem eoque plus quia haec exegesis rei veritati et ideologiae Cyrilli Alexandrini et terminologiae, qua idem in theologia utebatur, undequaque correspondere nobis videtur.

Videamus igitur primo, quid Cyrillus verbis illis »unam et eandem activitatem« affirmare noluerit.

Haec verba *unam* et eandem activitatem *physicam nullo modo* significare dicenda sunt. Multo minus Cyrillus unam et eandem activitatem eo sensu in mente habuit, ac si elementum humanum in Christo sc. in eius divinitate absorptum fuisset. Interpretatio enim huius textus iuxtam quam Cyrillus in Christo non solum unum principium *quod,* sed etiam unum principium *quo* activitatis praesupposuisset, contradicit, uti ex dictis patet, doctrinae, quam Cyrillus de relatione humanitatis ad divinitatem in genere et de *duplici* voluntate et activitate Christi in operibus suis exhibet.[19] Talis interpretatio opponitur contextui mediato, in quo Cyrillus tum divinitatem tum humanitatem tamquam duo *distincta* sed indivisa principia quo in existendo aequali modo extollit. *Verbum* quod procedit et Patre — ait Cyrillus uti videbamus — *non* est *idem natura* cum *templo* quod est ex Virgine, *corpus* enim *non* est *consubstantiale* Verbo Divino sed unum conjunctione et unione incomprehensibili.[20] Eadem interpretatio in oppositione esset cum contextu im mediato et quidem tum antecedenti tum consequenti, in quo Cy-

---

πλουσιωτέραν ἀποκερδανοῦμεν τὴν ζωοποιὸν εὐλογίαν, ὅταν αὐτῆς καὶ ἀπογευσώμεθα. Μεταποιήσει γὰρ πάντως εἰς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν, τοῦτ᾽ ἔστι, τὴν ἀθανασίαν, τοὺς μετεσχηκότας αὐτῆς. Migne, P. gr. 73, 580.

[19] Vide notas 10—14. p. 299.

[20] Cfr. notam 15. p. 299—300.

rillus humanitatem aeque ac divinitatem tamquam principia quo in activitate apertissime praesupponit. Dicit enim Cyrillus repetitis vicibus mortuos fuisse a Christo resuscitatos non tantum verbo ipsius divino sed etiam cooperatione sanctae suae carnis, quae ob unionem hypostaticam vivifica facta est. »Hanc enim ob causam (sc. unionis hypostaticae)« ait Cyrillus — »etiam in suscitandis mortuis . . . sanctam suam carnem cooperatricem constanter . . . adhibebat, ut monstraret illam vivificare posse . . .«[21] Et paulo infra: »Itaque non solum verbo . . . sed ut monstret, corpus proprium vivificare posse . . . mortuos tangit et per idem iam corruptis vitam immittit.«[22] Quin immo textus de resuscitatione filiolae principis synagogae qui est in quaestione et cuius sensum inquirimus, asserit »unam eandemque activitatem« factam fuisse et causatam »*per utrumque*« sc. non modo per Christi divinitatem sed etiam per carnem ipsius de qua ex professo ibi sermo est.[23]

Iuxta Cyrillum igitur »una eademque activitas« *non* est concipienda ut *una eademque* activitas *physica* in se sc. in sensu obiectivo utpote ab *uno eodemque principio quo* procedens — quod certe haereticum esset.

Ultima assertio nostra comprobatur ex *fine* quem Cyrillus in citato commentario prosequitur et ex *argumento,* quo ad eundem finem attingendum utitur.

Cyrillus Alexandrinus nempe totus in eo est, ut ostendat veritatem *eucharisticam* verborum Christi apud Ioannem 6, 54. Ad quem finem obtinendum argumento utitur *christologico* et quidem argumento ex sequellis unionis hypostaticae respectu habito ad humanam Christi naturam, ita ut humanitas Christi praecise *principale* sit obiectum de quo Cyrillus in eodem commentario ex *professo* sermonem instituit.

Cyrillus Alexandrinus citando verba Christi apud Ioannem 6, 54. subjungit: »Expertes enim et vacui plane vitae . . . remanent, qui per mysticam eulogiam Filium non susceperunt. Vita est enim (sc. Christus) secundum naturam in quantum et

---

[21] Cfr. notam 16. p. 300.
[22] Cfr. notam 18. p. 300.
[23] Cfr. notam 16. p. 300.

ex vivente Patre genitus est sed nihilominus etiam corpus eius aliquo modo et verbo *cuncta vivificanti* ineffabiliter unitum *vivificum est;* idcirco eius esse reputatur ac velut unum cum ipso (corpore) ... Et quoniam caro Salvatoris vivifica facta est utpote unita vitae secundum naturam, verbo scilicet Divino, quando illam (sc. carnem Salvatoris) degustaverimus, tunc uniti etiam nos cum ea (ei sc. carni Salvatoris) vitam habebimus in nobis quemadmodum ipsa (caro Salvatoris unita) Verbo inhabitanti (facta et vivifaca)«.[24] Allata itaque demonstratione, iuxta quam verba Christi apud Io 6, 54 characterem suum *eucharisticum* in *unione hypostatica* eiusque sequellis fudantur, Cyrillus argumentum theoseos suae comprobat, uti videbamus, Christi vita practica dicendo: »Hanc enim ab causam (scilicet unionem hypostaticam), »etiam in suscitandis mortius non solum verbo et iussis omnipotentibus Salvator operatur, sed sanctam suam carnem cooperatricem constanter ad hoc potissimum adhibebat, ut monstraret illam (scilicet carnem) vivificare posse et (velut) unum quid cum ipso iam factam esse; etenim proprium eius nec alterum (alterius) corpus est.«[25] Christus igitur in vita sua practica ad mentem Cyrilli propriam suam carnem (sc. humanitatem) *utpote sibi unitam* tamquam vivificam reputavit et eamque consequenter etiam in miraculis patrandis adhibebat, uti patet v. gr. ex resuscitatione filiolae principis synagogae et filii ex civitate Naim. »Quod si solo tactu sanctae carnis«, concludit Cyrillus Alexandrinus ad veritatem eucharisticam prouti est apud Ioan 6, 54 — id quod corruptum est vivificatur, quomodo non assequemur ditiorem vivificam beatitudinem (felicitatem) cum eam (sc. carnem) degustaverimus. Eos enim, qui illam (sc. carnem) gustaverint, proprii sui boni scilicet immortalitatis participes reddet.«[26]

Uti patet, unio hypostatica iuxta Cyrillum *ratio* est, ob quam caro Christi *vivifica* facta est. Qua de causa Christus carne sua in miraculis patrandis, v. gr. in resuscitatione mor-

---

[24] Cfr. notam 15. p. 299—300.
[25] Cfr. notam 16. p. 300.
[26] Cfr. notam 18. p. 300.

tuorum utebatur. Ratione eiusdem unitatis hypostaticae *etiam nos* in eucharistia uniti cum carne Christi vivifica »ditioris *vivificae* beatididudinis (felicitatis) et vitae »immortalitatis« participes reddimur.

Cyrillus Alexandrinus itaque duas respectu habito ad humanam Christi naturam ex unione hypostatica deducit conclusiones.

Primo: Unio hypostatica *ontologica* ratio est, ob quam humana natura in Christo tamquam distinctum et indivisum principium quo propriarum operationum partem habet et quidem per modum causae efficientis — cooperatricis etiam in operibus miraculosis uti est resuscitatio mortuorum.

Eadem doctrina Cyrilli, in suo 11. anathematismo contra Nestorium expressa accepta fuit a concilio Ephesino a. 431. can. 11. Si quis non confitetur, carnem Domini *vivificatricem* esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius ut diximus vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivificare praevalentis. A. S.[27]

Secundo: Unio hypostatica consequentur *fundamentum ontologicum* veritatis eucharisticae de qua Joannes cap. 6, 54. praesupponatur necesse est.

Hisce suppositis facile sensum positivum detegemus, quo Cyrillus Alexandrinus de una eademque activitate Christi locutus est.

Cyrillus Alexandrinus ait: »Unde cum filiolam principis synagogae suscitavit dicens: Filia surge, apprehendit manum eius, ut scriptum est: *vivificans* tum ut Deus omnipotenti iussu, tum *vivificans* tactu quoque sanctae carnis *unam* et *eandem per utrumque* monstravit activitatem.«

Activitas vivifica Christi loco citato non est una eademque activitas reduplicative qua activitas, cum — praescindendo a contextu cui haec assertio clare opponitur — activitas vivifica hoc in loco ex supposito sit duplex. Cyrillus enim ait: »*vivificans* tum ut *Deus* ... tum *vivificans tactu* quoque sanctae *carnis* ...« Quae »una eademque activitas« ulterius explicite prae-

[27] Denz, Enh. 123.

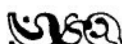
supponitur causata »*per utrumque*«. Ergo activitas Christi vivifica se habet per modum *termini,* vel melius per modum *effectus* ad *duplicem* causam. Activitas resuscitationis in fieri est duplex at in facto esse est una atque eadem. Sermo hic est igitur de activitate terminative sumpta. Unus idemque effectus, qui de natura sua actus divinus est, sc. resuscitatio filiolae principis synagogae duplicem habet causam e. e. non tantum divinitatem Christi, quod per se clarum est et per se intelligitur — sed etiam humanitatem ipsius et quidem ratione suae cum »Verbo Divino cuncta vivificante« unitatis — quod Cyrillus Alexandrinus hoc loco ex professo tractat et intuitu veritatis eucharisticae ex Joanne 6, 54 demonstrandae longe lateque probat.

Activitas igitur Christi qua vivifica in *sensu obiectivo* est *duplex* ratione duarum causarum, a quibus procedit. Consequenter »*una et eadem activitas per utrumque*« monstrata assignat potius *unum eumdemque effectum* secutum ratione unionis hypostaticae i. e. ratione *ontologicae identitatis subiecti* in Christo, eo quod sc. Christus utpote persona divina unum idemque subiectum sit divinitatis simul et humanitatis.

Explicatio supposita, quam commentario Cyrilli Alexandrini in Joannem 6, 54 dedimus, difficultatem omnem tum quoad »unius eiusdemque activitatis« sensum negativum tum praesertim quoad sensum positivum e medio tollere videtur cum idem textus de »una eademque activitate« Christi in nostra explicatione contextus et antecedentis uti etiam consequentis tamquam pars *integralis* et *logica* necessario appareat. Qua expositione consequenter confirmata manet versio nostra termini *συγγενῆ* cum »eandem« — etiamsi haec versio de se male immo haeretice sonat — cum Cyrillus, uti constat, praecise probare intendit *humanitatem* partem habuisse in eisdem operibus miraculosis, quae ceteroquin naturae divinae sunt. Denique nullum dubium esse videtur, quin commentarii citati exegesis nostra et ideologiae et terminologiae correspondeat, qua Cyrillus Alexandrinus in theologia et praesertim in disceptationibus polemicis cum Nestorio eiusque asseclis utebatur. Quod ex diversis videre est locis eiusdem commentarii, in quo idem Cyrillus in asserenda tantopere insistit apsoluta unitate et identitate subiecti in Christo, cui caro sc. humana natura tamquam

vera proprietas attributur et qui tum in existentia, tum in volitione et activitate semper unus idemque apparet.[28]

Transeamus igitur ad secundam articuli nostri partem, in qua diversorum tum veterum tum recentissimorum theologorum de commentario citato explicationes ad trutinam revocantur.



[28] Qua de causa putamus commentarium Cyrilli Alexandrini in Joannem non fuisse compositum ante ortum nestorianismi i. e. ante a. 428. prouti censet Bardenhewer. Cfr. Patrologie, Freiburg, 1910. 235.



Spomenici o Euharistiji u starokršćanskim crkvama u Dalmaciji.

Eucharistica documenta in antiquis Dalmatiae ecclesiis.

U splitskom arheološkomu Muzeju čuva se odavna jedna starokršćanska kornijola, lijepe radnje, na kojoj je predstavljen na tronožju dupin ἰχθύς[1] (Vidi tabla I.). Ichtis na ovakom tronogu sjeća na tronožne oltare u kapelicama Sakramenta. I ako bi postojala koja sumnja, da bi ova predstava mogla ne biti kršćanska, jer je radnja veoma lijepa i stoga što na ovomu kornijolu fali, uz ribu, euharistički hlijeb, koji dolazi na analogičnim slikam na pr. u katakombama sv. Kalista u Rimu, a što bi se dalo valjda opravdati malim razmjerom ovog dragog kamena, ipak su arheolozi mnijenja[2] da je ova gema kršćanska. Česte su, istina, predstave prizora morskih i ribarskih i u poganskim spomenicima, ali pošto je dupin na solinskoj gemi sam i nekako postavljen ne naravski, opće je mnijenje, da se ima odnašati na simbolični kršćanski ciklus *ΙΧΘΥΣ-α*. Napomenuti je pako, da se ribe, a osobito dupini, nalaze na gemama bez dvojbe kršćanskima, dakako malne uvijek zajedno sa simboličnim sidrom. U katakombama sv. Kalista afreski ovakim slikama bez sumnje aludiraju na tajne formule natpisa Pektorija iz Autuna-a i Aberkija.

Da je ova predstava kršćanska, mnijenja su i Kraus,[3] i Schulze,[4] koji je prvi ovo opazio. Dupin pako obavijen okolo

---

[1] Sr. Bull. dalm. 1899. str. 25. Prvi je objelodanio ovu predstavu dr. Bilzewski u djelu: Eucharystya w swietle najdawniejszkych pomników pismiennych, ikonograficznyech, epigraficznych. Krakowia 1898. str. 194.

[2] Bull. di archeologia cristiana. Roma 1880. p. 100.

[3] Kraus, Realencyklopaedie der cristl. Alterthümer I. s. 353; II. str. 697.

[4] Archäologische Studien, Wien 1880. p. 55.

jednoga trozuba, nalazi se takodjer u splitskom Muzeju na jednom zlatnom prstenu, no učenjaci nijesu složni, dali je on kršćanski ili poganski predmet.

Izostavivši ovdje mnoge druge predstave kršćanske na ostalim predmetima u Splitskom Muzeju,[5] koje bi se po nekojim mogle odnositi na Euharistiju, kao na pr. onu afreska u jednom grobu Mučenika na Manastirima u Solinu, gdje se vide dva kaleža, u kojima se tekućina pjeni van istih, a po sredi golubica,[6] ili mnogobrojne predstavke na svjetiljkama kršćanskim u Muzeju, na kojim imade svakojakih kršćanskih simbola: križa, riba, pet kruha i dvije ribe;[7] pa u bazilici gradskoj kamen, na komu je obli hljeb, prekrižen,[8] u nekojim od kojih predstava ima ipak

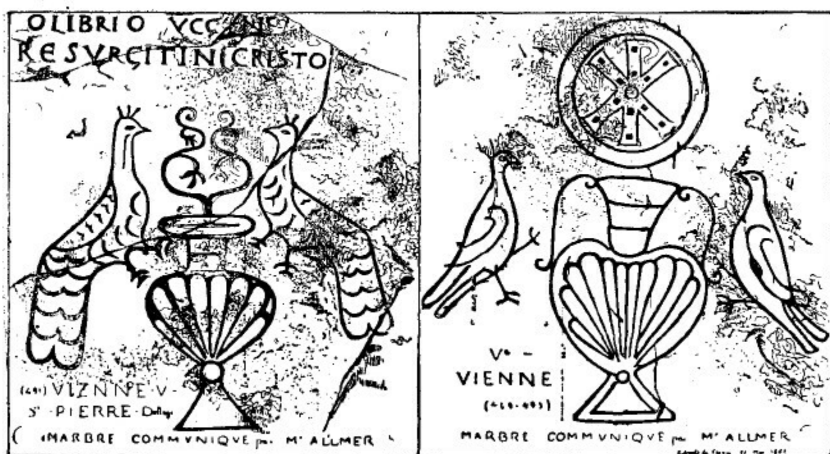


Tabla III. Kaleži iz Vienne u Galiji (V. vijek).

aluzija na Euharistiju, spomenuti ćemo ovdje lijepi fragmenat pluteja nađenog g. 1906. u Vidu u Neretvi[9] (Narona), na kojemu se vidi donji dio kaleža euhar. sa dva pauna. (V. tab. II.) Da ova manjkava slika bude jasnija i oku potpunija, pridodane su na Tabli III. sl. 1. i 2. predstave dvaju sličnih kaleža euharist. na-

[5] Bull. dalm., 1908. p. 164. Br. 10., gdje je navedena cijela dotična literatura.

[6] Bull. dalm. 1900., str. 201., tabla IV.

[7] Bull. dalm. 1894., str. 241.

[8] Bull. dalm. 1903., str. 40., br. 409.

[9] Bull. dalm. 1906. p. 39. Tabla V.; Nuovo Bullettino di archeologia cristiana, Roma 1906., fasc. 3—4., p. 207. sl.

đenih u Vienni u Galiji iz V. v. Na naronitanskomu pluteju vidi se donji dio križa proširenog na stranama, na kojemu je poviše naslonjen kalež, t. j. podanak istoga sa dijelom čaše. Paun desni, koji se približava da pije, cio je sačuvan, dočim od lijevoga, lako popunjiva, vide se samo noge i dio repa. Sva je prilika, da je nad križem na komu se naslanja kalež, bio Kristov monogram, ili bolje križ je svršavao monogramom, kako se to vidi i na kaležu iz Vienne u Galiji (v. tablu III.) i inače, gdje monogram kano da lebdi nad kaležom.[10] Ova je predstava nesumnjivo kršćanska i nosi kalež euharistični. A gdje je nađen ovaj ulomak, sva je prilika plutej okolo oltara, u Vidu pokraj Metkovića, treba tražiti gradsku baziliku ovoga grada, u komu je sigurno V. v. stolovao biskup, jer u dvjema crkvenim koncilima solinskim g. 530., 533. bio je prisutan Marcel biskup crkve naronitanske.[11]

Dr. F. Bulić.



[10] Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie s. v. Calice, str. 1612., fig. 1883. Opaziti je da je ova dalmatinska predstava bila valjda s male pomnje izostavljena u Dictionnaire Cabrola pod riječi Calice, jer inače bogat je u navadjanju primjera ovaj Rječnik.

[11] Sr. Kronotaksa solinskih biskupa itd. str. 55.

griješi dalje teško, ako dio, koji je pridržan, nije znatan i ne dosiže velike štete prema oštećenomu. Razlog je taj, što mala šteta, kao što je rečeno, ima se nadoknaditi samo pod lakim grijehom. Ako dakle pridržani dio predstavlja tek malu štetu za vlasnika, onda se više ne može govoriti van samo o naknadi pod lakim grijehom. Prema tome pod teškim grijehom ima se povratiti i nadoknaditi samo ono, što čini, da je šteta znatna, ili što veliku štetu, kao takovu, ispunja, a kad se oduzme, šteta ostane mala.

Velim, da je ovo vrlo važno, jer bolje je, da ljude grješnike blagošću privedemo makar i kroz čistilište k vječnomu spasenju, nego li da ih *neopravdanom oštrinom odmah rinemo u vječnu* propast.

XII. Općenito govoreći, naknada, gdje može biti, ima se tražiti prije odriješenja, jer iskustvo pokazuje, da dužnik, kada je jedanput odriješen, slabo za naknadu haje. Rekoh, gdje može biti, jer u životu treba paziti na razne okolnosti, kao što stvarne tako i lične, te napose na poteškoću skore naknade i na veće duhovno dobro pokornika.

Dr Josip Volović

2. Pometnuće kao reservat prije i poslije novoga Kodeksa.

Razgovarajući s raznim dušobrinicima opazilo se, da mnogi imadu dosta poteškoća s pridržajima (reservatima), te ili ne znaju uopće za broj njihov ili kako da izađu na kraj s pokornikom, koji je počinio reservat. Dešava se toga radi, da gdjekoji ovim pitanjima ne posvećuju dovoljno pažnje. Ipak ovu stvar ne valja nikako shvatiti na laku ruku, jer novi Codex ne pozna u tome šale, pa će savjestan ispovjednik imati teškoga okapanja s posljedicama, koje nastaju u ovome pitanju zbog nebrige za kanonske propise i kazne. To vrijedi osobito o pometnuću.

Neki mladi svećenik piše, da se sastalo na jednomu mjestu nekoliko svećenika, koji su poveli razgovor o reservatima. Konstatiralo se, da se iz Direktorija ne može znati, koliko imade reservata u nadbiskupiji zagrebačkoj, a naročito se mnogo disputiralo na tomu sastanku o pometnuću (de obortu). Tom su zgodom pala ova neriješena pitanja, za koja su molili, da se riješe u jednom časopisu:

1. Koliko uopće imade reservata u zagrebačkoj dijecezi? Je li pometnuće reservat? Što se imade razumijevati pod pometnućem? tko pada u taj reservat i kakove su kazne za krivce?

2. Tko može da odriješi od toga reservata? Je li neznanje ispričava penitenta, da ne padne u nj, a ispovjednika tako, da vrijedi absolucija, koju je u neznanju reservata podijelio.

3. Imade li kakova kazna za ispovjednika, koji znade za taj reservat, pa pokušava ipak da odriješuje? Treba li penitent, koji znade za reservat, a opazi da ispovjednik ne zna, upozoriti ispovjednika?

4. Kako uopće treba postupati s censuriranim penitentima?

Odgovor. 1. U prijašnja su si vremena biskupi pridržavali po volji broj grijeha, kako su već mislili, da iziskuju duhovne potrebne u njihovim dijecezama. To su im dopuštale okružnice, sada već dokinute institucije, S. Cong. epis. et reg. od 9. I. 1601. i 26. XII. 1602. Ovo dopuštenje spomenute kongregacije bilo je uzrokom, da je preveliki broj reservata bio vrlo tegotan i za ispovjednike i pokornike, a bome i za biskupe, jer je velik dio kancelarijskoga uredovanja bio zaposlen time. Zato je ista kongregacija već 29. I. 1661.[1] odredila, da si biskup smije pridržati najviše deset do dvanaest težih prestupaka. To je vrijedilo do najnovijega vremena. Tako je do nedavno na pr. u zagrebačkoj nadbiskupiji bilo osam pridržanih grijeha; u đakovačkoj jedanaest; u senjskoj i modruškoj pet; u nadbiskupiji vrhbosanskoj pet.[2]

I ta je praksa dokinuta. Po nalogu naime blage uspomene pokojnoga pape Benedikta XV. izdala je Congr. S. Officii od 13. VII. 1916. Instrukciju,[3] kojom se određuje, da biskupi smiju da pridrže samo malo slučajeva i to tri ili najviše četiri, koji su teži i strašniji. Iz same se isprave razabire, da tu blažu praksu iziskuju prilike vremena, kad se mnogi zahvaćeni vjerskim nehajem teško odlučuju, da potraže olakšanje duhovno u sakramntu Pokore. Naišavši naime tu na poteškoće zauvijek se možda odbiju ispričavajući se tom tobožnjom nesusretljivošću. I tako mogu da nađu ondje duši svojoj štetu, gdje su imali tražiti okrepu i korist.[4]

Slijedeći glas sv. Stolice stegnuli su odmah Ordinariji broj pridržaja u svojim dijecezama. Zagrebački je na pr. Ordinarij već 27. XI. iste godine izdao Encikliku,[5] u kojoj se pridržavaju samo dva slučaja i to: I. voluntaria occisio hominis, effectu secuto; i II. incestuosa perfecta copula inter consanguineos in 1. et 2. gradu lineae rectae vel collateralis.[6] No ovdje valja istaknuti, da je odmah kod prvoga reservata t. j. hotimičnoga ubojstva u spomenutoj Enciklici zagrebačkog Ordinarija pridodano ovo: »Procuratio abortus non constituit speciem huius reservati archiepiscopalis, at iure communi absolutio ab excamminicatione latae sententiae ob

---

[1] Štiglić: Katoličko pastirsko bogoslovje. Pag. 300.

[2] Ib. p. 301.—304.

[3] Službeni vjesnik nadb. zagreb. g. 1916. br. 5. pag. 55.

[4] Ib. p. 55. točka 2.

[5] Ib. p. 53.—55.

[6] U biskupiji su senjskoj i modruškoj reservirani okružnicom od 24. X. 1916.: 1. Incestus usque ad 2-dum consanquinitatis et affinitatis gradum. 2. Bestialitas et sodomia, tam activa, quam passiva. 3. Homicidium voluntarium effectu secuto.

U biskupiji dakovačkoj okružnicom od 24. X. 1916.: 1. Prohibitio prolis, 2. Incestus in primo et secundo consanguinitatis et affinitatis gradu. (Vidi Schüch-Polz-Gjanić: Pastirsko bogoslovlje. Pag. 569.)

procurationem abortus, effectu secuto, Ordinariis reservatur«. Ova je odredba uzeta iz Konstitucije Pija IX. »Apostolicae Sedis« dd. 12. Oct. 1869. Tenor je njen taj, da smjesta padaju u ekskomunikaciju faktični krivci pometnuća, a to je izopćenje po općem pravu pridržano biskupima: Excommunicationi latae sententiae Episcopis sive Ordinariis reservatae subjacere declaramus: ... Procurantes abortum, effectu secuto«.

Zato bi valjalo u dijecezanskim direktorijima, gdje se navode biskupski reservati, navesti još i ovaj, koji si doduše biskupi ne pridržavaju, ali ga općenito pravo pridržaje njima. Prema tomu su u zagrebačkoj nadbiskupiji tri reservata, u senjskoj i modruškoj četiri, te u đakovačkoj četiri. U tom slučaju ne bi duhovni pastiri zaboravljali na ovaj reservat, koji rodi još najgorim kanonskim posljedicama, kako ćemo niže vidjeti.

Dakle pometnuće rodi reservatom, ali valja znati da nije reserviran grijeh, nego krivci ovoga krimena padaju u izopćenje, koje je reservirano izravno. Budući da izopćeni ne može primati sakramenata,[7] ne može mu ispovjednik podijeliti sakramentalno odrješenje, dok ga ne riješi izopćenja, te je prema tomu neizravno dignuo sam penitent iurisdikciju ispovjednikovu nad tim grijehom, s kojim je skopčana censura, pa je tako i taj grijeh reserviran.[8] Prije godine 1916. bio je to dvostruki izravni reservat u svim gore spomenutim dijecezama t. j. i kao censura i kao grijeh. Novi Codex[9] zabranjuje, da se redovno reserviraju i grijesi, kojima je pridodana censura a iure, makar ne bila nikomu pridržana. Do novog je Codeksa vrijedila odredba Instrukcije S. Conc. Episcop. et. Reg. od 26. XI. 1602, koja je branila, da se smiju reservirati slučajevi, koji su udareni ekskomunikacijom a iure, a ta nije nikome pridržana bila. Inače se to smjelo samo u iznimnim poimenačnim slučajevima.[10] U tom je razlika između novoga crkvenoga prava i staroga, pa je zato

---

[7] Can. 2260. § 1. Nec potest excommunicatus Sacramenta recipere; imo post sententiam declaratoriam ac condemnatoriam nec Sacramentalia.

[8] Can. 2246. § 3. Reservatio censurae impedientis receptionem Sacramentorum importat reservationem peccati cui censura adnexa est; verum si quis a censura excusatur vel ab eadem fuit absolutus, reservatio peccati penitus cessat.

[9] Can. 898. Prorsus ab iis peccatis sibi reservandis omnes abstineant, quae iam sint Sedi Apostolicae etiam ratione censurae reservata, et regulariter ab iis quoque quibus censura, etsi nemini reservata, a iure imposita sit.

[10] »Praesertim vero haec monenda censet Sacra Congregatio, ut videant ipsi Ordinarii ne illos casus promiscue reservent, quibus adnexa est excommunicatio maior a iure imposita, cuius absolutio nemini reservata sit, nisi forte propter frequens scandalum aut aliam necessariam causam aliqui huiusmodi casus nominatim reservandi viderentur«. (Služb. vjes. nadb. zagreb. p. 56. točka 4.)

i razumljivo, kako je do novoga Codeksa pometnuće moglo da bude udareno dvostrukom kaznom (reservacijom).

Drugo je pitanje, što se imade razumijevati pod pometnućem. S praktičnoga gledišta je odgovor na ovo pitanje tako važan, da uopće ne možemo odrediti, tko je pao u censuru, ako točno ne znamo, što moraliste kvalificiraju kao krimen, poradi kojega je određena tako teška kazna.

Ovdje moramo unaprijed da kažemo, da su moraliste u toj definiciji veoma kratki, da ne kažem površni, a tumačenja su njihova dosta zamršena. Tako pružaju priliku nekima ispovjednicima, da ih muče velike tjeskobe (scrupuli), a nekima ostavljaju otvorena vrata, da pojedinačke slučajeve in confessionali riješavaju, kako im je to komotnije. Uzmimo samo definicije nekolicine, pa ćemo se odmah uvjeriti. Na pr. »Abortus est eiectio foetus immaturi ex utero matris«, tako Hertnys,[11] Gyry,[12] Ballerini,[13] Scavini,[14] Lehmkuhl,[15] Bucceroni,[16] Noldin,[17] i t. d. Kad pogledamo ove definicije, slične su kao jaje jajetu, ovdje ondje izmijenjen poredak riječi, ali smisao sasvijem suskladan.

Budući da se u našim učilištima najviše upotrebljava moralka Noldinova, koja je pored Bucceronija i Lehmkuhla najjasnija, razglobit ćemo prema njezinom tumačenju ovu definiciju, pa ćemo vidjeti sve poteškoće njezine za ispovjednika.

Prije svega zbunjuje ispovjednika riječ foetus. Noldin veli naime, da fiziolozi plod majčin poslije začeća do petoga mjeseca zovu embryo, a poslije toga foetus. Foetus je maturus vel immaturus; maturus je poslije sedmoga mjeseca, jer tada je već viabilis seu vitalis t. j. sposoban da živi izvan krila materina, a immaturus prije sedmoga mjeseca. Nakon ove Noldinove distinkcije mogao bi tkogod lako zaključiti, da je pometnuće samo eiectio foetus, a ne embryonis, dakle biva između petoga i sedmoga mjeseca života njegova. No stvar ne stoji tako. Niti Noldin nije to tako mislio. Vidi se iz daljnjega njegova razlaganja, gdje veli, da se u teologiji ne uzima više u obzir razlika inter foetum animatum et animatum, osim u crkvenom pravu, kad se radi o iregularnosti, u koju netko pada propter procurationem abortus.[18] Ako pak ovo ne stoji niti s obzirom na iregularnost, onda je zaista nepotrebna distinkcija inter foetum animatum et inanimatum. Konsultirajući pak

[11] Theologia moralis iuxta doctrinam s. Alf. Lig. I. l. III. n. 189.

[12] Compendium theologiae moralis I. 402.

[13] Opus theologicum morale II. 647.

[14] Theologia moralis universa II. 653.

[15] Theologia moralis I. 840.

[16] Institutiones th. moralis. vol I. 742.

[17] Summa th. moralis II. 342.

[18] Ib. II. 342a, b.

[19] Pastoral-Medicin. Padeborn 1914. Pag. 26

druge auktore i isporeďujući izvode Noldinove u bilješkama dolazimo do toga, da je takoďer još i sasvijem suvišno distinguiranje inter embryonem et foetum, kojega drugi moralisti nemaju. Zato je najbolju odnosno najjasniju definiciju za pometnuće postavio Bergmann-Capellmann, koji veli: »Abortus est die Ausstossung des befruchteten Eies aus dem Uterus vor derjenigen Zeit der Schwangerschaft, in der das Ei soweit entwickelt ist, dass es selbständig weiter zu leben vermag... Das Objekt ist das befruchtete, in der Entwiklung begriffene Ei des menschlichen Weibes.«[19]

Zašto je ovo baš najrazumljivija i najbolja definicija pokazuje Antonelli u raspravama o vremenu prikladnom za oplodnju i vremenu, kada zametak dobiva dušu. Navodi mnoge auktore i njihove tvrdnje, da žena može u svako doba da začne plod.[20] Pitanje je sada, kad dobiva dušu zametak poslije oplodnje? Aristotel i Plinije su držali, da to biva kod muškoga ploda poslije 40. dana, a kod ženskoga poslije 80., jer je tada tek tijelo potpuno organizirano. Tako se to dugo mislilo i u Crkvi tim više, što je sv. Pismo staroga zavjeta propisivalo ženama čišćenje poslije poroda muškoga 40. dana, poslije poroda ženskoga 80. dana.[21]

No danas je to mišljenje potpuno zabačeno i uči se, da se duša ulijeva odmah poslije oplodnje, a time i plod u tom momentu postaje pravi čovjek. To dokazuje i Antonelli[22] u spomenutoj raspravi dokazima iz prakse crkvene i znanosti embryološke i fiziološke, čijima se rezultatima Crkva znala pravodobno prilagoditi, premda je u Crkvi bilo učenjaka, koji su to već odavna učili, na pr. sv. Bazilije, sv. Gregorije Niški i sv. Cesarije.[23] Spominjemo ovdje

---

[20] *Medicina pastoralis. Romae* 1909. I. cap. XV. pag. 163.—166.: »...feminam fecundari posse quovis tempore, quod intercedit ab una menstruatione ad alteram, et aliquando non posse fecundari temporibus, quae aptiora communiter habentur ad fecundationem, ait doctor Rouband«. ...Potest ceteroquin fecundatio fieri et tempore menstrui... Immo notandum plurima exempla adesse mulierum, quae, etsi aetate quadranginta octo anorum, usque ad an. sexagesimum quintum menstruis iam carerent ob menopausam a pluribus annis, tamen post hoc tempus praegnationem regularem passae fuerunt; quod quidem denotat ovulationem in hisce feminis prosecutam fuisse, absque fluxu menstruo«.

[21] Lev. 12, 2—5.; S. Th. Aqu, apud Billnart-Ecalle, Summa Summae S. Thomae. Parisiis 1884. I. p. 408.

[22] L. c. I. cap. XIX. pag. 198.—199.

[23] Op. cit. I. p. 193.—199. Bilješka 1.: Verum peculiariter nunc circa hominem probandum a nobis est, etiam propriam ipsius animam rationalem, dico in ipso primo conceptionis momento, in cymate, vel embryone praesentem esse, omnesque ac singulae operationes vitae ab ipsa, non ab anima alia aut vegetativa, aut sensitiva originem habere, cum una, et eadem forma sit per essentiam, per quam homo est ens actu,

osim Antonellija još navedeno djelo Billuard-Eccale, koji je skupio mišljenje Crkve i fiziologije pod tezom: Anima rationalis creatur cum corpus humanum primo constituitur, id est in ipsa conceptione.[24] Onamo tumači riječi sv. Pisma: Pereat dies, in qua natus sum, et nox in qua dictum est: Conceptus est homo (Job. III., 3.). I opet: »Tibi soli peccavi... Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.« (Ps. 50., 6. i 7.) To znači in ipsa conceptione sua originali peccato inquinari.

Onamo ide i nauka Crkve na koncilu u Vieni (1311. i 12.)[25] i lateranskom V. (1512.—1517.), koji samo ponavlja i naglašuje spomenutu u noti definiciju sabora vijenskoga, te Breve Pija IX. biskupu u Vratislavi upravljen.[26]

Tuj su i razlozi teološki, od kojih ovdje navodimo prema spomenutom auktoru samo definiciju Pija IX., u bulli Ineffabilis »beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse... ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem.« Grijeh i milost posvetna imadu svoje sijelo u razumnoj duši. U prvom svom začetku imala je Marija milost, a ne grijeh, kao ostali ljudi, dakle i sijelo milosti — dušu razumnu.

Mimoilazimo mnoge razloge fiziološke i embriološke, dosta je da uputimo čitatelja na spomenute auktore. Ističemo samo to, da te eksperimentalne discipline opisuju odmah poslije koncepcije takovo gibanje i promjene u zametku, koje nužno suponiraju život, a taj život, jer je život embrija čovječjega, može da pokreće samo razumna duša. To uči Pijo IX. u spomenutom navodu u bilješci, a učio je to već i sv. Toma.[27]

Nije dakle u zametku najprije život vegetativni, onda sensitivni, i napokon razumni, jer u tom slučaju ne bi duša bila substancijalna forma našega tijela, nego nešto accidentalnoga, a time čovjek ne bi bio niti jedno, niti jedinstveno, niti generički svoje biće. A to je protuslovlje.

Zato ne valja razlikovanje embryo i foetus, osim ako su to sinonima, niti ima vrijednost razlikovanje in foetum animatum et animatum, koje u teologiji više ne dolazi u obzir, kad znademo, da može koncepcija da nastane odmah i svaki čas poslije saobraćaja spolnoga muškarca sa ženom, a u samoj koncepciji nastaje život,

---

et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo.

[24] Isporedi Billuart-Ecalle art. V. p. 408 et sq.

[25] ... Quisquis asserere praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus est censendus.

[26] ... »unum esse in homine vitae principium animam rationalem, a qua corpus et motum et vitam omnem, et sensum accipit.«

[27] II. Contra gent., c. 58.

kojega smjesta pokreće samo razumna duša. Stoga je gore spomenuta definicija pometnuća vrlo razumljiva, kao što je i izvrsna i jedino korektna primjedba Capellmann-Bergmannova: »Jedes menschliche Individuum, also auch das befruchtete menschliche Ei, hat als erster Recht das Recht auf das Leben.[28] Onda je zaista krivac ubojstva (homicidii) svaki, koji prouzrokuju pometnuće. Krivo dakle imadu mnogi liječnici, koji stoje na stanovištu, da je ubojstvo abort tek nakon sedmoga mjeseca, jer je tada istom plod sposoban da živi neovisno kao samostalan individuum, a prije toga obična operacija, koju dopušta svaka prividna nužda, kadkada zapravo komoditet matere, da nema previše djece ili ma i neakutna tuberkuloza žene.[28]

Crkva je dakle s pravom ovo shvaćala kao ubojstvo, te ju je i to ponukalo, da udari krivce teškim crkvenim kaznama. Siksto V. je izdao god. 1588. bullu Effrenatum, i ne razlikujući izričito foetum animatum i inanimatum sve, ma imali kakovo mu drago scienter sudjelovanje kod toga, udara svima kaznama, što ih civilno pravo i kanonsko aplicira ubojicama, kao što je: lišenje sviju kleričkih privilegija, dostojanstva, crkvenih beneficija, kojih ne mogu ni poslije steći. Naročito pak padaju u iregularnost i izopćenje ipso facto (effectu secuto); od tih kazna može da odriješi samo rimski papa. To dakle vrijedi i za procurantes i za cooperantes abortum.

Ovu je veoma tešku kaznu ublažio Grgur XIV. u bulli »Sedes Apostolica«, g. 1591. određujući, da ne padaju u iregularnost i ekskomunikaciju krivci s pometnuća foetus inanimati i još k tomu mogu da odriješe od ekskomunikacije biskupi i njihovi delegati. Ostavio je pak riječ scienter, to znači da neznanje ispričava od ekskomunikacije, dapače sv. Al. Liguori misli i od ireguralnosti, premda to ne govori bulla.[29]

Stvar nije ostala na tomu. Pijo IX. je opet pooštrio kaznu onamo, što je u konstituciji: Apostolicae Sedis moderationi, g. 1869. ni ne spominjući razliku između foetum animatum et inanimatum simpliciter odredio izopćenje za »procurantes abortum, effectu secuto«, dakle bilo u koje doba poslije koncepcije. No kako se posebice ništa ne određuje o iregularnosti, to je bilo auktora, koji i u tom nijesu više priznavali spomenute distinkcije,[30] a drugi do novoga Kodeksa stajali kod stare odredbe Grgura XIV., premda je zabačen stari Aristotelov nazor o 40. odn. 80. dnevnoj animaciji. Novi je Kodeks razbio u tom pogledu svaku sumnju, jer simpliciter aplicira i ekskomunikaciju i iregularnost i deposiciju riječima: »Procurantes abortum, matre non excepta, incurrunt,

---

[28] Op. cit. pag. cit. (26).

[28a] Liječnički vjesnik. God. 1923. sv. 6., str. 216.—218.

[29] Alf. de Lig.: Theologia moralis Parisiis 1878. II. lib. IV. trac. IV. n. 395.

[30] Olfers: Pastoral medicin. Freiburg im B. 1911. p. 27.

effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea deponantur«,[31] i opet: »Sunt irregulares ex delicto, qui voluntarium homicidium perpetrarunt aut fetus humani abortum procuraverunt, effectu secuto, omnesque cooperantes.«[32]

Zato je i Noldin barem u svojem novom izdanju djela, koje je izašlo poslije Kodeksa mogao ispraviti spomenutu primjedbu, gdje tobože ius canonicum još uvijek respektira fetus animatus et inanimatus.[33] Još je više morao na to da pazi pok. Gjanić u svom prevodu Schüch-Poltzovog: Pastirskog bogoslovlja,[34] gdje još k tomu i krivo interpretira bulu Grgura XIV., kao da su biskupi dobili iurisdikciju odriješiti i od regularnosti, a odredbe novoga Kodeksa ni ne spominje, premda je to najmoderniji priručnik za hrvatsko svećenstvo.

Kakove posljedice imadu ove teške kazne za svećenika, a kakove za lajka, potanko navodi novi Kodeks[35] i ukratko obrazlaže Prümmer o ekskomunikaciji. Ekskomunikacija je najteža crkvena kazna. Mi ovdje ističemo neke stvari, napose one, koje se odnose posjedovanje beneficija. Prije svega radi se o izopćenju.

Izopćeni svećenik ne može licite, t. j. bez grijeha dijeliti sakramenata, osim ako ga vjernici s pravom traže kao svoga dušobrižnika, a drugih svećenika nema, koji bi to mjesto njega obavili. Dapače, ako je izopćeni vitandus t. j. ako je naročito i poimence izopćen od sv. Stolice i kao takav proglašen, a kod ekskomunikacije latae sentencije — u našem dakle slučaju — niti valjano ne mogu izvršivati crkvenu sudsku vlast na pr. odriješiti od grijeha, osim u skrajnoj nuždi t. j. u smrtnoj pogibiji ili kad ga s pravom traže, kako smo kazali njegovi vjernici, a ne smije ispovijedati iz pobožnosti t. j. vlastite revnosti ili na susjedstvu.

Još pripominjemo, da ne može izopćeni polučiti dostojanstvo, službu, beneficij, crkvenu penziju ili službu, te vitandi sve to gube, a ostali, koji su kao izopćeni osuđeni i proglašeni gube samo plodove i t. d.

Već je u ovome posljednjemu, t. j. u ekskomunikaciji za svećenika barem, uključeno indirekte ono, što ius izričito ističe, a to je iregularnost i razlog za deposiciju, jer Kodeks veli, da je iregularan onaj, koji izvršuje čine sv. reda, a izopćen je ili drugom kanonskom kaznom udaren.[37]

---

[31] Can. 2350. § 1.
[32] Can. 985. n. 4.
[33] Summa theologiae moralis. Oeniponte 1917. II. 342. b.
[34] Zagreb. 1917. p. 566. II.
[35] Can. 2257.—2267.
[36] Manuale iuris ecclesiastici. Friburgi Brisgovice. 1920. p. 624.—626.
[37] Can. 985. 7.

Međutim samo pometnuće nosi i bez toga izričito kao kaznu iregularnost, kako smo gore već spomenuli. Iregularnost je kanonska zapreka, koja priječi svećenika da vrši vlast reda, a lajka, da primi sv. red. Nije dakle sama po sebi niti censura niti poena. Teško doduše griješi, koji vrši čine reda (actus ordinis) ili prima sv. red, pa i tonsuru u iregularnosti, ali ipak je sve valjano (valide) obavljeno.[38] Iregularni su i procurantes abortum i cooperantes.

Treća kazna, koju nosi za svećenika sa sobom abort jest depositio »et si sint clerici deponantur«, imadu se skinuti. Depositio je kazna osvetljiva, koja se aplicira samo na kler,[39] u slučajevima određenima već u crkvenom pravu,[40] a međ. te spada i pometnuće. No to valja da presudi pet na broj sudaca,[41] dakle je poena ferendae sentitiae, a ne latae ipso facto. Stvar postaje javna, jer klerik tom presudom gubi nesamo sve službe, plaće, beneficija crkvena, nego se proglašuje nesposobnim da ih u buduće postigne, ipak pridržaje kleričko odijelo i privilegija, ali treba da i vrši obveze celibata i breviara, inače je suspendiran.[40] Ne pokaže li znakove popravka i pravi li sablazni i nadalje, skida mu se zauvijek kleričko odijelo, gubi privilegija klerička i biskup ga prepušta, da se sam brine za sebe.[42]

Budući da su ovo užasne kazne, pita se, tko pada u tu nevolju? . Točno je označeno riječima »p r o c u r a n t e s   a b o r t u m, m a t r e   n o n   e x c e p t a, effecto secuto«; to vrijedi za ekskomunikaciju i depoziciju. No da bude potpuno jasno, što to znači, valja da razlikujemo principaliter agentes, kako kaže Gury,[43] od onih, koji znatice daju pomoć, savjet, privolu, naputak ili drugi kaki mu drago lijek, jer ovakove zove Lehmkuhl[44] cooperantes, a ne causas foetum eiicientes ponentes. Prema tomu ne pada u censuru majka, koja svjetuje kćeri pometnuće, niti ljekarnik, koji prodaje lijek taki i t. d. Pada pak u censuru onaj, koji namjerice hotimice (studiose et ex industria) direktno jest uzrok pometnuću zapovijedajući (muž), medicinom (liječnik), udaranjem, tiskanjem (povezom ili rukama) ili kojim mu drago načinom (primalja), oruđem i t. d. Dakle procurantes, a ne cooperantes padaju u ekskomunikaciju i oni se mogu deponirati, ako je efekt zaista slijedio, pa makar se i dvoji o tome.

Mnogo su autori prije diskutovali, da li i majka pada u izopćenje i dok su jedni tvrdili, drugi su nijekali, vođa pak onih, koji

---

38 Bucceroni, Op. cit. 1314., 1315.

39 c. 2298.

40 c. 2303 § 3., § 1.

41 c. 1576, § 1., n. 2.

42 c. 2304. § 1. i 2.

43 Compendium theologiae moralis. Romae 1882. II. 976. II.

44 Op. c. II. 970. 2.

su nijekali jest sv. Alfonso de Liguori (lib. 3. n. 393.). Poslije novoga Kodeksa je stvar potpuno jasna, jer izričito udara censurom i majku.

Nije niti potrebno, da ovdje posebice odgovaramo na pitanje, da li i liječnik pada u ekskomunikaciju, jer je i on causa aequaliter principalis, makar na molbu bilo zdrave inače ili bolesne matere proizvodi pometnuće prije sedmoga mjeseca bilo operacijom ili lijekovima, koji idu izravno za abortum i taj se dogodi. Ispričava li možda neznanje od ovih kazna? Prije smo već spomenuli, da je Siksto V. udario ekskomunikacijom i iregularnošću scienter procurantes. Premda je riječ scienter izostavio Grgur XIV. govoreći o ekskomunikaciji ipak misli sv. Al. Liguori, da ignorantia etiam crassa t. j. neznanje iz nemara, ispričava i od ekskomunikacije i iregularnosti, dapače neki misle i affectata ignorantia t. j. directe voluntaria.[45] Poslije novoga Kodeksa stvar stoji ovako:

Codex[46] izričito napominje, da počinitelji aborta padaju u iregularnost, dakako ex delicto i nikakova ih ignorantia ne ispričava od toga, kao što je to prije bilo.

Što se tiče ekskomunikacije, valja reći, da je to censura latae sententiae, a od takove censure ne ispričava ignorantia affectata[47] t. j. neznanje, koje netko hotimice hoće da ima, jer ne bi htio znati zakona, da ga se ne mora držati. Prije je o tome bila dvojba, kako smo kazali. Nadalje ta je censura poena medicinalis, a od takovih kazna ne izuzimlje Kodeks one, koje ispričava ignorantia crassa seu supina t. j. neznanje iz nemara.[48] Sama narav stvari nam jasno kaže, da se kod svećenika ne može lako predmnijevati ova ignorantia crassa, a pogotovo ne simpliciter invincibilis, jer je sve te stvari učio. Slučajevi, u kojima ignorantia crassa ispričava od ove censure ne vrijede ovdje, jer je kazna određena bez ikakove daljnje primjedbe.[49]

Napokon depositio je poena vindicativa, ferendae sententiae, ovisi o biskupu odnosno o spomenutom sudu, a ovaj se ravna po tom, je li izopćenje faktično uslijedilo ili nije.

Kamo da se obrati onaj koji je opterećen ovim kaznama i zaprekama?

I tu rješava dvojbe novi Kodeks, kad veli jasno: »Od svih iregularnosti može dispenzirati sv. otac Papa, a od onih, koje nastaju poradi potajnoga delikta može i biskup ili njegov opunomoćenik (delegat), osim ako je iregularnost došla već pred sud — dakle postala javna ili ako je netko iregularan zbog aborta, tada može da dispensira samo Papa.[50] Papa dispenzira u tom slučaju preko S. Poenitencijarije, jer je delikt tajan i forum internum.[51] U

[45] St. Al. Lig. Theol. moralis. 4. lib. VII. n. 48.
[46] can. 985. 4., can. 988.
[47] can. 2229. § 1.
[48] can. 2229. § 3, 1.
[49] can. 2229. § 2.
[50] can. 990. § 1.

slučajevima urgentnijima može svaki ispovjednik da suspendira obligaciju ove iregularnosti u ispovjedaonici, jer ju poput poenae vindicativae latae sententiae nije moguće obdržavati, a da se opterećenik ne prokaže, ne difamira i da ne sablazni druge, kad to doznadu. Ali mu mora naložiti, da se u roku barem od mjesec dana molbom obrati na sv. Penitenciariju pismom i preko ispovjednika, ako mu to nije jako tegotno, zašutivši dakako ime.[52] U kakovom vanrednom slučaju, kad je moralno nemoguće rekurirati, može tada sam ispovjednik dispensirati, a da ne naloži rekurs, ali mora penitentu naložiti ono što jus traži (iniunctis de iure iniugendis), i primjerenu pokoru i zadovljštinu za censuru tako, da penitent opet pada u censuru, ako ne ovrši u vrijeme od ispovjednika određeno i naloženu pokoru i zadovoljštinu.[53] U prvom i drugom slučaju treba da se drži točno onoga što mu naloži s. Penitenciarija, a drugom slučaju mora se pripomenuti, da ispovjednik može dispenzirati od iregularnosti kao zapreke, koja priječi vršenje čina sv. reda, a ne od iregularnosti kao zapreke, da netko primi sv. red, kojega još nema.

S izopćenjem uslijed aborta je nešto lakše izaći na kraj. Prije svega može, da od ove censure absolvira biskup, komu je reservirana. Zatim mogu, da odriješe njegovi nasljednici i oni koji su delegirani t. j. vicarii foranei, kod nas vicearhidakoni i surrogati, koj mogu u urgentnijim slučajevima pače i subdelegirati.

U urgentnijim slučajevima, kad se censura latae sentencije n može izvana observirati zbog sramote, i teške sablazni na pr. ko svećenika, a u mnogo slučajeva i lajka ili ako je penitentu mučn biti u stanju teškoga grijeha cijelo vrijeme, koje je nužno, dok s odnosni poglavar pobrine za nj, može svaki ispovjednik u sudišt

---

[51] Prümmer: Manuale th. moralis. 1923. III. p. 419.

[52] Prümmer: Vademecum th. moralis. 1921, pag. 284, 2.; Can. 229 § 1.: »In casibus occultis urgentioribus, si ex observatione poen: vindicativae latae sententiae, reus seipsum proderet cum infamia et sca dalo, quilibet confessarius potest in foro sacramentali obligationem se vandae poenae suspendere, iniuncto onere recurrendi saltem intra mense per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommoc riticito nomine, ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum facultate pr ditum et standi eius mandatis. § 2. Et si in aliquo casu extraordina hic recursus sit impossibilis, tunc ipsemet confessarius potest disp sationem concedere ad normam can. 2254. § 3.«.

[53] Can. 2254. § 3.: »Quod si in casu aliquo extraordinario hic recur: sit moraliter impossibilis, tunc ipsemet confessarius, excepto casu agatur de absolutione censurae de qua in can. 2367, potest absolution concedere sine onere de quo supra, iniunctis tamen de iure iniungendis, imposita congrua poenitentia et satisfactione pro censura, ita ut po tens, nisi intra congruum tempus a confessiario praefiniendum po tentiam egerit ac satisfactionem dederit, recidat in censuram«.

sakramentalnom, da odriješi i od ove censure, ali pod kaznom povratka u censuru, ako u roku od mjesec dana pismeno barem i po ispovjedniku, može li to da bude bez teških neprilika, ne rekurira zašutivši ime na biskupa ili poglavara, koji imade vlast odriješiti od censure i ne drži se njegovih odredaba.[54] Rekli smo barem pismeno, jer penitent može i osobno otići do ovlaštenoga ispovjednika, pa se još jednoć ispovijediti i dobiti odriješenje običnom ispovjednom formulom absolutionis in confessione na pr. kod vicearhiđakona ili surrogata njegova. U slučaju kakovom izvanrednom, kad je taj rekurs moralno nemoguć vrijedi i ovdje sve ono, što smo kazali za iregularnost (Vidi bilj. 53.). Za svećenika, koji je pao u censuru nema moralne nemogućnosti, jer se može prešutivši ime uvijek pismeno obratiti, kamo treba t. j. na sv. Penitenciariju kod irregularnosti odnosno na biskupa ili vicearhiđakona kod ekskomunikacije.

Pitanje je još, što se imade razumijevati pod: a) »iniunctis tamen de iure iniungendis, koje stoje u citiranom can. 2254. § 3.; b) urgentnijim slučajevima (»in casibus urgentioribus« u can. 2254. § 1. i can. 2290. § 1.; i napokon c) »congrua poenitentia et satisfactio«.

a) »Iniunctis tamen de iure iniungendis« tumači Prümmer: debet sc. repationem scandali et damnorum, to znači, da mu mora ispovjednik naložiti, da odstrani i popravi, koliko može, sablazan i štetu. U našem slučaju sablazan će popraviti priznanjem svoje pogrješke pred sablažnjenom osobom, nagovarajući ju, da se okani toga grijèha i popravi, moli Boga za oproštenje i t. d. Popravit će moralnu štetu nagovarajući sablažnjene na ispovijed, dakle popravak moralni, a sam će također nastojati bogoljubnije živjeti, prije se riješiti censure, da može što dostojnije i licite vršiti čine sv. reda i t. d.

b) U urgentnijim slučajevima nalazi se dušobrižni svećenik uvijek, jer svaki dan i svaki čas mora biti spreman da vrši čine sv. reda i jurisdikcije, napose da ispovijeda. Lajk se nalazi u urgentnijem slučaju češće puta kroz godinu. Na pr. mora naglo da poduzme opasan put ili se u brizi za svoju dušu boji, da ne nastrada

---

[54] Can. 2254. § 1.: »In casibus urgentioribus, si nempe censurae latae sententiae exterius servari nequeant sine periculo gravis scandali vel infaniae, aut si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere per tempus neccesarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, quoquo modo reservatis, absolvere potest, iniuncto onere recurrendi, sub poena reincidentiae, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo, reticito nomine, ad S. Poenitentiarim vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis«.

[55] Prümmer: Man. iur. Eccl. p. 622—623.

[56] Can. 2252.

kod teškoga posla, koji ne može odgoditi; žena pred porodom hoće da se ispovijedi; ispovijed je iz pobožnosti u nekoj župi, a ne može netko, da izostane od javne sv. Pričesti na pr. načelnik, otac ili mati obitelji; bolesnik, koji se doduše samo iz pobožnosti ispovijeda, a ne može iz kuće; netko se ispovijeda po tuđem kraju putujući, te nema vremena, da čeka na odgovor od biskupa ili onoga koji ima vlast da odriješi; ili je ispovjednik na prolazu, pa mu se izopćeni ispovijeda, ne može ispovjednik da čeka i da mu pribavi odriješenje i t. d.

Urgentan zaista i izvanredan slučaj skopčan sa teškom poteškoćom za penitenta jest svakako, kad se netko nalazi na smrtnom krevetu. U tom slučaju može svaki svećenik, koji imade uopće sv. red, da odriješi od censure ove, bez ikakove daljnje obveze. Tako tumače can. 2252. Ušeničnik u svom Pastoralnom bogoslovju str. 489., Prümmer u svom Manualu iur. eccl. Qu 569. R. 5. i drugi, kad se među ostalim radi o ekskomunikaciji poradi aborta.

c) Congrua poenitentia et satisfactio znači u našem slučaju, da će ispovjednik naložiti penitentu primjerenu pokoru sakramentalnu t. j. veću pokoru, nego li za obične prestupke na pr. nekoliko krunica, koju tu sv. Misu, križni put petkom kroz mjesec dana, duhovne vježbe i t. d., a drugo odrediti satisfakciju iliti specialnu penitenciji baš poradi odriješene censure na pr. da u roku od tjedan dana putuju kao hodočasnik na Mariju Bistricu i ondje primi sv. sakramente i t. d.; još je dužnost ispovjednika, da opomene pokornika, da pada ponovno u ovu censuru, ako ovu baš određenu satisfakciju ne ovrši u roku od jednoga tjedna.

Rekli smo, da svećenik ne može odriješiti od grijeha penitenta, krivca aborta, koji je pao u censuru, a ta priječi primanje sakramenata, ovdje sakramenta penitencije. Ne može da, ga odriješi od censure, jer nema ovlaštenja zato, izuzevši dakako napomenute slučajeve. Ako bi ipak svećenik, koji nema potrebne jurisdikcije preduzeo da sluša ispovijedi, ipso facto je suspendiran a divinis, koji bi pak to htio absolvirati od reservatnih grijeha, ipso facto je suspendiran te ne smije da sluša ispovijedi.[57] Suspendiran je a divinis, to znači, da teško griješi, ako vrši čine, za koje imade vlast po ređenju ili privilegiju, koji presuponira vlast sv. reda izuzevši slučajeve urgentne, kako smo to već prije spomenuli, a absolucija je samo onda invalida, ako je sententia condemnatoria vel declaratoria izrečena ili je poglavar izričito opozvao ipsam iurisdictionis potestatem, pa i to u smrtnoj pogibiji ne vrijedi. Censura ova, to jest suspenzija, nije nikomu pridržana, zato može da od nje odriješi svaki ispovjednik u sakramentu pokore.

Ispovjednik, koji ne zna za reservat, ako odriješi pokornika, odrješenje je valjano, samo ako nije censura ab homine ili specia-

---

[57] Can. 2366.

[58] Can. 2247. § 3.

lissimo modo Sedi Apostolice reservata. U našem slučaju to nije. Ako penitent opazi, da ispovjednik ne zna za taj reservat, a on znade, treba da u svakom slučaju upozori ispovjednika. U urgentnom slučaju, da mu naloži ono, što crkveno pravo traži u spomenutom can. 2254. § 1. i 3. U redovnim prilikama mora upozoriti, jer bi inače u onom slučaju, da ne zna, bio tek indirektno odriješen od censure, a kad znade, nije dovoljno disponiran za odriješenje, jer nije odstupio od svoje kontumacije, radi koje je censura i udarena i koja treba da bude direktno dignuta, kad se za nju znade.

Ispovjednik treba da postupa s penitentima vrlo blago i očinski. Sama Instrukcija S. Cong. Sancti Officii nuka ga na to, jer određuje sama tolike slučaje, u kojima prestaje biskupska reservacija ipso iure: za bolesnike, koji ne mogu iz kuće da izađu; za zaručnike, koji će ovaj čas da sklope brak; kadgod misli razboriti ispovjednik, da se ne može tražiti ovlast za odrješenje ili poradi teške neprilike penitentove ili poradi bojazni da se ne povrijedi ispovjedna tajna; kad u nekom određenom slučaju zakoniti superior zakrati da dade ovlast; cijelo vrijeme uskrsne ispovjedi imadu ovlast i župnici i njihovi pomoćnici u ispovijedanju; za vrijeme misija imadu pojedini misionari; napokon mogu penitenti odnijeti svoje reservate u dijecezu, gdje nijesu reservirani, pa će dobiti absoluciju ondje. Tako dakle Instrukcija.

Danas, kad su tolike polakšice u reservatima dane, a nehaj za spasenje vlastitih duša tako velik, razboriti će se ispovjednik poslužiti olakojućim okolnosti i sredstvima, te će znati i sebi i penitentima olakšati teret, a da kod toga lakoumno ne potcijenjuje niti odredbe svete Crkve niti spasenje svoje i svojih penitenata. To je i smisao Instrukcije od 13. lipnja 1916.

Dr. P. Lončar.

3. Liturgijski pokret.

Liturgija je danas kod većine kršćana još najviše uspomena, a ne živ osjećaj. Lijepo je i zaslužno moliti pod sv. misom krunicu, križni put, razmišljati o muci Isusovoj, ili pjevati pobožne pjesme. Ali to je sve, kako se danas vrši, često puta više ili manje odijeljeno od same sv. mise, tog »vrutka svake svetosti«.[1] Kršćani danas često prisustvuju sv. misi, a da je ne prate i ne razumiju. Oni obavljaju svoju privatnu pobožnost, koja ne stoji često ni u kakvoj vezi s presvetom žrtvom. A često se i »pobožno dosađuju«. Ne poričemo lične zasluge ovakvoj privatnoj molitvi kod sv. mise, pa ni ovakvoj »pobožnoj dosadi«. Mnogi u današnjim prilikama i ne mogu drukčije da mole. Pogotovu pak ne tražimo liturgijsku formulaciju s v i h molitava, kao da bi »privatna« molitva, odijeljena od liturgije, bila manje vrijedna ili, što više, loša. Čitav privatni život kršćanina

[1] Secreta in Missa S. Ignatii Loyolae 31. Julii.

treba da bude prožet molitvom. Kršćanin treba da moli ne samo onda, kada je prisutan kod liturgijskih obreda, nego i inače. I stoga je potreban i dobar i neliturgijski oblik molitve, umni i usmeni, naročito izvan liturgijskih čina. No »onaj, koji se kod sv. mise odijeli od svećenika, pa svršava kakvu privatnu pobožnost, ili duhovno čitanje, ne shvaća pravo kršćansko bogoslužje. Prava bi pobožnost za sve vjernike, koje pribivaju sv. misi, imala biti sama sv. misa.«[2] To znači i velika riječ euharistijskoga pape Pija X.: »Nemojte moliti kod sv. mise drugo što, već molite samu sv. misu!« Što Pijo X. izričito veli za sv. misu, to vrijedi i za ostale liturgijske funkcije. Prava bi pobožnost kod svih liturgijskih čina trebao biti, kolikogod je to moguće, sam liturgijski čin. Liturgija je javno bogoslužje, obavljano u ime čitave kršćanske zajednice. Kod liturgijskih bi čina trebali vjernici da se — čuvajući svoju individualnost — osjećaju kao udovi jednoga tijela, Crkve katoličke, kojoj je glava Isukrst. To se može postići samo tako, da vjernici razumiju i prate sve ono, što se zbiva kod žrtvenika i da svoju pobožnost upravljaju pravcem samog liturgijskog čina. To vrijedi isto tako za sv. misu, kao i za sv. pričest i ostale sakramente i sakramentale.

Iz svega bi ovoga mogao tkogod zaključiti, da je prema tomu potreban živi narodni jezik u liturgiji. To bi bio prenagli i krivi zaključak. Po crkvenim naime propisima[3] i iz praktičnih razloga mora svećenik da najveći dio sv. mise i liturgijskih molitava moli tiho ili poluglasno, a samo su rijetke molitve, koje se posve glasno mole ili pjevaju. I stoga živi narodni jezik u misnoj liturgiji ne bi u praksi doveo do onoga cilja, za kojim se ide, da se naime kršćanski puk približi liturgiji. Treba dakle da se pođe drugim putem. Umjesto molitvenika, u kojima se sva pobožnost udaljuje od oltara i stavlja u ukočene sheme, treba kršćanskom puku dati u ruke lijepo prevedene i protumačene liturgijske molitve. U novije je doba tako reći započeo ovaj liturgijski pokret Dom Prosper Guéranger svojim prekrasnim prijevodom i tumačem sv. mise i crkvene godine.[4] Od tada se opaža osobito u redu sv. Benedikta sve jače nastojanje približiti liturgiju vjernom kršćanskom puku tisnuvši mu u ruku liturgijske molitve, lijepo prevedene i protumačene. Što je Francuzima dao Guéranger, to je pružio Nijemcima, na svoj način, F. X. Reck u svom poznatom djelu: Das Missale als Betrachtungsbuch. Ali i Guéranger i Reck vade tek pojedinosti iz liturgije. Oni razmatraju liturgijske čine i molitve i liturgijska vremena i vade iz njih zlatna zrnca, no uza svu dubinu i duhovitost ne pružaju nutarnje liturgijske jezgre u njenoj cjelini. Oni toga, kao prvi pioniri modernoga liturgijskoga pokreta, i nijesu mogli dati. Trebalo

[2] P. Fern. Cabrol, O. S. B. Die Liturgie der Kirche, 1906. 561.

[3] Conc. Trid. Can. 9. de sacrif. Missae, Denz. 956.

[4] Dom Guéranger: L'Année liturgique.

je najprije da se uz dubinu liturgijskog duha uopće razumiju i liturgijske pojedinosti, u njihovu prvom postanku i kasnijem razvitku. Tada je trebalo otkriti vez, koji objektivno veže sve pojedine dijelove liturgijskih molitava, čina i vremena u jednu skladnu cjelinu, a ne da sami umjetno, ako i duhovito, vežemo liturgijske obrasce u jednu cjelinu gradeći mostove od jedne pojedinosti do druge. Valjalo je otkriti i upoznati prvotnu liturgiju i njezin kasniji razvitak do danas, da se uzmogne današnja liturgija razumjeti i u svojoj cjelini i u pojedinostima. Ne smijemo na pr. istrgnuti iz misnoga obrasca poslanicu ili evanđelje, već ga moramo promatrati u vezi s ostalim dijelovima originalnog misnog obrasca, pa ćemo ga tek tada liturgijski razumjeti i shvatiti, zašto je upravo danas ova poslanica, evanđelje, ili pristup. Tada ne ćemo na pr. na prvu nedjelju u adventu grmjeti s propovjedaonice o strahotama zadnjega suda, već ćemo promatrati Suca, koji je svojim vjernima i kao sudac u onaj zadnji veliki dan Spasitelj: levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra... Scitote, quoniam appropinquavit regnum Dei![5] Tada se ne ćemo čuditi, što svećenik ne samo na dan smrti, nego i na dan ukopa moli u pristupnoj molitvi: »Deus,... te supplices exoramus pro anima famuli tui, quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed iubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci...« U prvo je kršćansko doba bio redovito dan ukopa ujedno i dan smrti, jer su se mrtvaci pokapali isti dan, kad bi umrli. Zato i danas još imademo istu misu: In die obitus seu depositionis defuncti. Kad to znamo, razumjet ćemo i pogrebne molitve, i Libera, i prinosnu antifonu u misi za pokojne. Jednom riječi: trebalo je opsežnog liturgijskog i povjesnog proučavanja, da se uzmognu liturgijski čini ispravno shvatiti, a liturgijske molitve i odsječci sv. Pisma, koji su umetnuti u liturgiju, tumačiti ne samo duhovito i skripturistički, nego i liturgijski. Od Guérangerovih je vremena taj studij silno napredovao. Da spomenem samo enciklopedička djela: Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de Dom F. Cabrol, avec le concours de nombreux collaborateurs; Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, i opsežne radove Baudota,[6] Bäumera,[7] Beissela,[8] Ca-

---

[5] Isp. Dr. D. K. Bogoslužje u Dašašću, K. L. 1920. 365.

[6] Dom J. Baudot: L'Antiphonaire — Hymnes latines et hymnaires — Les Lectionnaires — Le Missel romain — Le Pontifical.

[7] S. Bäumer O. S. B.: Geschichte der Breviers.

[8] S. Beissel, S. J. Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. — Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches.

brola,[9] Franza,[10] Gihra,[11] Kellnera,[12] Princa Maxa,[13] Schustera,[14] Od starijih su osobito važna djela: Benedictus XIV.: De sacrosancto Missae sacrificio, De festis D. N. J. Chr. et B. M. V.; Martène E., De antiquis Ecclesiae ritibus; Muratori L. A. Liturgia Romana vetus. Tek na osnovu ovog opsežnog studija moglo se postići ispravno razumijevanje liturgijskih funkcija. No to razumijevanje nije smjelo ostati svojina samo nekolicine učenjaka. I kršćanski je puk trebao da se okoristi rezultatima ovog naučnog rada. Tu imademo sad veoma obilnu liturgijsku književnost, koja lijepim i laganim stilom uvodi katoličku inteligenciju, omladinu, pa i široke mase vjernika u crkveni liturgijski život.

U tu svrhu služe ponajprije dobri prijevodi Rimskoga Misala i Brevijara. Kod Nijemaca su osobito proširena različita izdanja Rimskoga Misala, kako ih je priredio P. Anselm Schott, beuronski Benediktovac. U francuskom jeziku imademo također mnogo različitih izdanja, a najljepše je priredio Dom Gaspar Lefebure: Missel quotidien et Vespéral, Zevenkerhen 1920. Uz krasne ilustracije i opširni tumač odlikuje se ovaj Misal osobito time, što su koralne melodije himana i t. d. prenesene u moderne note, da ih svatko može lako pjevati. Talijani su izdali Misal u sveščićima pod natpisom: La preghiera del Christiano. Pubblicazione mensile per la diffusione della coltura Liturgica fra il popolo. Vicenza 1913. I kod nas je Hrvata započeo liturgijski pokret time, da je u hrvatskom prijevodu izašao izvadak iz Rimskog Misala.

Tako postaje Misal molitvenikom katoličkog izobraženog svijeta. A da se nove generacije katoličke omladine na lagani način priuče na Misal i da ga zavole, započelo se sa zajedničkim moljenjem sv. Mise. Ordinarium Missae mole naizmjence svi zajedno, a Proprium čita glasno iz Misala počimalac, ili sam svećenik kod žrtvenika. Od mnogih takvih priručnika spominjem knjižicu: dr. Romano Guardini, Messandacht, Düsseldorf 1920., kao i: Dr. D. K., Sveta Misa, Zagreb 1922. Prema dekretu S. R. C. od 22. VIII. 1922. imade biskup da odluči, hoće li svi vjernici kod sv. mise istodobno i glasno umjesto ministranta odgovarati svećeniku (u liturgijskom jeziku). Isti dekret zabranjuje, da vjernici čitaju uzdignutim glasom i same riječi pretvorbe i Čin mise (od Te igitur do Pater

---

[9] Dom F. Cabrol: Le livre de la Priere antique — Les Origines liturgique.

[10] A. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter — Die Messe im deutschen Mittelalter.

[11] Gihr: Das hl. Messopfer.

[12] Dr. Kellner: Heortologie.

[13] Max, Prinz von Sachsen; Praelectiones de liturgiis orientalibus.

[14] Ildefonso Schuster O. S. B.: Liber Sicramentorum; note storiche e liturgiche sul Messale Romano. Vol. I.—IV.

noster). Zajedničko moljenje sv. mise u narodnom jeziku, tako udešeno, da ne smeta svećenika na oltaru, nije time zabranjeno, pa ga mnogi uzgojitelji s uspjehom preporučuju mladeži. Samo treba paziti, da to ne bude prečesto — jer onda liturgijske formule postaju suhim slovom, i da ovo zajedničko moljenje ne bude samo sebi svrhom, nego da uvađa omladinu u razumijevanje Misala, s kojim će se kasnije sami moći služiti. Francuzi su izdali za mladež vrlo ukusni La premier Missel, Paris 1919. Ovo je izđanje bilo uzorom Milanu Paveliću, kad je priređivao misnu pobožnost u novoj redakciji dječjeg molitvenika »Isus prijatelj malenih«. Ovo je novo izdanje potpuno izgrađeno na liturgijskoj osnovici i dječjim jezikom upoznaje dječicu s divnim blagom katoličke liturgije.

Benediktovska opatija Maria Laach izdaje lijepe prijevode sakramentalnih obreda s kratkim tumačenjem. Dosad su izašli ovi svešćići: Die hl. Taufe, Die Ehe, Versehebüchlein, Das Begräbniss.

Uz liturgijske spomenike potrebno je i liturgijsko duhovno čitanje. Spominjem samo najbolju i najnoviju literaturu, određenu i za svjetovnjake: Chautard, L'âme de tout Apostolat,[9] 1920., La vie liturgique, 195—246; Guéranger, L'Année liturgique (još uvijek klasično!); Sicard, L'âme de la liturgie; Vandeur, La sainte Messe entendue pour communier souvent et même tous les jours; Fischer L., Lebensquellen vom Heiligtum, Herder 1920.; Müller A., Das katholische Kirchenjahr, Herder 1911.; Ecclesia Orans (Dr. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie; Dr. Odo Casel, Das Gedächtniss des Herrn in der altchristlichen Liturgie; Dr. Albert Hammenstede, Die Liturgie als Erlebniss; Athanasius Miller, Die Psalmen; Joseph Kramp, Messliturgie und Gottesreich; Dr. Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier); Gihr, Das hl. Messopfer; E. M. Vismaria, La liturgia christiana e la partecipazione del popolo, Vicenza 1919.; Em. Caronti, La picta liturgica, Torino 1920.

Liturgijski pokret nije kakva nova organizacija, nego velika jedna ideja, koja prodire u sve šire mase katoličkih vjernika, a naročito u katoličke organizacije.[15] Sve više imade duša, koje tako

---

[15] »Vitešku smo dvoranu, dozvolom biskupovom, uredili kao kapelu. Oltar je obični stol, a na njemu križ i četiri svijeće. Svećenik, koji služi sv. misu, okrenut je prema puku, a okružuju ga ostali svećenici. Mi ispunjavamo golemu dvoranu u dva silna reda. Svi stojimo za vrijeme sv. mise. Kod pretvorbe smo klečali, klečali smo do Oče naš, klečali smo kod zajedničkog Confiteor prije sv. pričesti, i kod tihe zahvale. Svaki je dan bilo drukčije: njemačke misne pjesme, Feldgottesdienst, koral, missa recitata. Pristupne smo molitve molili zajedno sa svećenikom. Tada se čita poslanica i evanđelje, a slijedi Vjerujem i Prikazanje. Svećenik stoji pred žrtvenikom s velikim kaležem u ruci. A u dugim redovima stupaju s desna i s lijeva mlade duše sa žrtvenim kruhom, s hostijom u ruci. I oni stavljaju hostiju u kalež i vraćaju se na svoja mjesta. Tu je molio čitav

živu s crkvenom godinom, da gotovo fizički osjećaju promjene svetih crkvenih vremena. U njima vrhunaravni život upija u se zemaljski, a astronomski se koledar gubi u crkvenome. Crkvena godina i liturgijske funkcije, kojima obavija Crkva ljudski život od kolijevke do groba, bila je prije, i trebala bi da bude opet radost vjernome puku, svijetlo učenima i knjiga poniznih. Slijed mističkih vremena crkvene godine osigurava svakomu kršćaninu, koji živi s crkvenom godinom, sredstva za onaj vrhunaravni život, bez kojega je svaki drugi život samo prikrivena smrt.

Dr. **Dragutin Kniewald.**



čovjek, umom, srcem, voljom i tijelom. A svećenik moli onda nad ovim žrtvenim darovima, i mi s njim: Suscipe sancte Pater omnipotens. — I opet polazi ova povorka k oltaru, da primi sv. tajne. Mi smo svi osjećali našu zajednicu s Kristom.« Der neue Anfang, IV. deutscher Quickborntag 1922. 11. 12. Odbijemo li ovu lijepu, ali možda nepraktičnu starokršćansku ceremoniju kod Prikazanja, kao ličnu osebinu kvikbornskog ideologa Romana Guardinija i kao jednu pojedinost, koja spada u okvir Quickborna, to ovaj isti, i dublji, liturgijski duh živi u organizaciji kat. đaštva u Njemačkoj, Neudeutschland, ženskoj organzaciji Lioba, u talijanskoj kat. omladini i t. d. Isp. Neudeutschlandtag, 1921. Liturgische Messfeier, 19—24., Neudeutschland, Normannstein 1922, Opfer und Opfermahl, 64, Lioba, Köln, Juni 1923. Werkstunde und Messopfer I. 4. 1., La partecipazione solenne dei giovani studenti al s. Sacrifizio della Messa, Roma 1922.

Noldin H., S. I., De Iure Matrimoniali iuxta Cod. iur. can. Scholarum usui adaptavit. Lincii 1919. Form. 21×13. P. 208.

U Kodeksu kan. prava ženidbene su ustanove donešene gotovo u najnužnijim potezima. Zbog toga se je početnicima teško u njima snaći bez učitelja, koji će im stvar razjasniti ili bez zgodnog priručnika, u komu je sva nauka opširnije izložena.

Jedan od takovih priručnika jest i ovaj poznatoga O. Noldina. Udešen je prema metodi, po kojoj je on izradio svoju Summa theologiae moralis. Pače u biti svojoj ovaj priručnik i nije drugo do izvadak iz sume I. VIII. De matrimonio.

Vrijednost ovoga priručnika posebno isticati, mislim, da je suvišno. Za nju jamči samo ime toliko slavljenoga pisca, koji se odlikuje praktičnošću ideja, jasnoćom prikazivanja i stalnošću mišljenja. O. Noldin ima toliko u vidu praksu, da nastoji gotovo uvijek izbjegavati čisto spekulativna ili prijeporna pitanja.

Manje nam se sviđa kod O. Noldina, što izbjegava mišljenja škola. Đaku je za svestraniju naobrazbu potrebito, da i to znade. Jednako možemo reći i o metodi, da pri navađanju pisaca, koji zastupaju stanovito mišljenje, ne označuje mjesta, na kome ga zastupaju.

Onaj, koji se želi opširnije upoznati s crkvenim ženidbenim pravom i hoće da se snađe u ženidbenim praktičnim pitanjima, treba da ima ovaj lijepi priručnik.

Dr. Fra **A. Crnica.**

Dr. Theol. und Phil. F. S. Gutjahr, Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Aufl. 4 u. 5. Graz u. Wien 1919. Verlag »Styria«. 8a, XI + 479 str.

Jedan između boljih, ljepših i krasnijih udžbenika povijesno-kritičnog uvoda u sv. Pismo novoga Zavjeta, što su u njemačkoj i drugim književnostima zadnjih godina izašli, jest bez sumlje ove knjiga Gutjahrova. Jasnoća proti tamnosti, jedrina proti razvlačenosti, lakoća stila proti tromosti, istinitost i logičnost proti neistinosti i nepovezanosti uopće rese knjigu. Ljepota, točnost, skladnost, glatkoća i čistoća svagdje izbijaju iz knjige na površinu.

Stručnjak novoga Zavjeta najprije ističe veliki preokret, koga je učinio Lav XIII. svojom okružnicom »Providentissimus Deus« 18. nov. 1893. (str. 1.—21.) u proučavanju sv. Pisma. Zatim tumači pojam, metodu, zadaću, dijelove, izvore, povijest, broj, poredak (str. 22.—43.) sv. knjiga novoga Zavjeta.

Uvod u sv. knjige novoga Zavjeta dijeli kao i drugi pisci u dva dijela: opći i posebni. Opći se uvod bavi sa poviješću kanona sv. knjiga novoga Zavjeta, kratkim dodatkom o podmetnutim knjigama novoga Zavjeta; zatim sa poviješću teksta novozavjetnih knjiga, izdanja i prijevoda (str. 44.—131.). Svi ovi pojedini dijelovi dosta su dobro obrađeni. Osobitih vidika nema. Povijest teksta najbolje i najsavršenije je od njih napisana, jer se odlikuje umjerenošću, objektivnošću i poučnošću.

Posebni dio uvoda radi o postanku, sadržaju i svrsi novozavjetnih knjiga (132.—464.). U sinoptičkom pitanju brani i dokazuje predajnu teoriju, koju vrlo jezgrovito i temeljito riješava (str. 207.—211.). U poslanici sv. Pavla Galatima brani južnu, galatsku teoriju, kao najmjerodavniju (str. 295.), te sa-

svim razložno tvrdi, da je ova poslanica napisana u Antiohiji 49. god. poslije Hrista (str. 299.).

O poslanici Hebrejcima kaže, da je posredno (mittelbar) Pavlova. Sa strane kat. učenjaka najviše ih ima, koji tvrde, da je ovu poslanicu napisao sv. Klement Rimski po naputku sv. Pavla. Ovom se mišljenju i on priklanja (str. 377.), budući da velika srodnost postoji između ove poslanice i one Korinćanima, koju je kašnje sv. Klement Rimski njima pisao (str. 378.).

U tumačenju otkrivenja sv. Ivana slijedi treće, predajno tumačenje, da se ono pretežno odnosi na konac svijeta (str. 460.).

Bogati pridodatak sadrži sve crkvene, glavne odluke što se tiče novozavjetnih knjiga (str. 465.—479.).

U knjizi ne zapažam nikakvoga nedostatka, nego samo što pri preporuci novih tumačenja pojedinih, novozavjetnih knjiga ističe gotovo isključivo novije, njemačke tumačitelje.

Dr. fr. **Juraj Božitković.**

Laurent C., Directoire pratique pour le Clergé. 4. éd. Paris 1923. Form. 19×12. P. 286.

Ova je knjiga, nakon publikacije Kodeksa, izlazila u Semaine religieuse, službenom listu biskupije verdunske. Poslije ju je veleuč. kan. K. Laurent, upravitelj bogoslovnog sjemeništa u Verdunu, preinačio za opću porabu, i sad izlazi u četvrtom izdanju.

Directoire se bavi u glavnom s trećom knjigom Kodeksa: O stvarima; jer ona najviše radi o praktičnim stvarima, koje mogu interesirati kler uopće, napose dušobrižnički. Navode se i stvari, koje se nalaze u drugoj knjizi, kao pobožna društva uopće i posebno, i dužnosti klerika. Tu i tamo spomenute su i neke odredbe iz četvrte, navlastito pete knjige Kodeksa. O prestupcima i kaznama, u koliko su u vezi s kršenjem crkvene discipline.

Ova knjiga nije doduše znanstveni komentar treće knjige Kodeksa. Ali onaj, koji je pročita, potpuno se uživi u praktično shvaćanje Kodeksa. Kad čitaš Kodeks, vidiš uredaba, koje na prvi mah nisu tako jasne. Directoire G. Laurenta, razdijeljen na upite i odgovore, samim upitom prikazuje ti ih u takovom svijetlu, da se s jedne strane diviš ljepoti kanona, a s druge samomu piscu, koji je tako duboko prodro u razumijevanje Kodeksa. Osim toga Directoire te zaljubljuje u Kodeks. Kodeks je ponešto mučno čitati radi njegove velike zbijenosti. Ali, kad čitaš ovu knjigu, sve te hvata želja, da vidiš kako Kodeks određuje, pa kad si stvar shvatio, uživaš, kako je mudro uređena.

Radi ovah i drugih prednosti, kojima se odlikuje Directoire G. K. Laurenta, mi ga svojim čitateljima najtoplije preporučujemo.

Dr. Fra **A. Crnica.**



Recenzije.

Johannes Hessen, Die philos. Strömungen der Gegenwart (Kösel Nr. 95).

Ako se i ne može reći, da je ovim djelcem ispunjena neka istraživalačka praznina, opet mu se ne može odreći sasvim korisna uporabivost. Evo pregleda o sadržaju: novija filozofija arist.-platonskog smjera, kantovska filozofija, prirodonaučna i spiritualistički orijentirane flozofije, te napokon filozofijski nazori o životu. Nema sistematskog produbljivanja ni kritičke analize, a ni ekstenzivne iscrpivosti. Lagana lektira u svrhu obavještenja o pravcima današnje filozofije.

Haring Dr. I., Das Eherecht auf Grund des Codex iur. can. Linz a. D. 1918. Form. 22×14. S. 30.

Dr. Haring, sveuč. prof. u Grazu, objelodanio je ovu brošuricu najprije kao članak u Linzer theol.-prakt. Quartalschrift, g. 1918., sv. 1. Zatim, budući da još tada svi svećenici nisu mogli imati na raspolaganje Kodeksa, posebno ga je otisnuo kao brošuricu.

U 30 stranica male osmine, jedva se što dade reći o tako ogromnoj materiji, kao što je ženidbeno pravo. Ipak je Dr. Haring dosta kazao, hvala njegovoj konciznosti. U glavnom upućuje na Kodeks i ističe promjene u njemu. Zbog svoje jasnoće dobro će poslužiti onima, koji ga se budu držali.

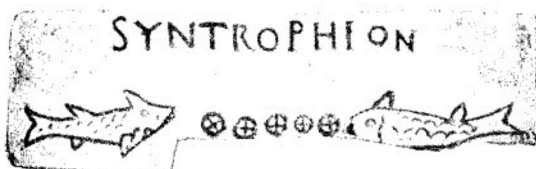
Neka nam bude dozvoljeno upozoriti na dvije stvarčice, koje ne smatramo ispravnima u ovoj brošurici.

Na str. 10. Dr. Haring među impedimenta gradus minoris ubraja i impedimenta impedientia: mixta religio i votum simplex. Ovo ne može stati; jer se samo impedimenta dirimentia dijele na impedimenta gradus mioris i minoris. Kako se može mixta religio i votum simplex stavljati u isti red na pr. disparitas cultus i votum sollemne ili sličnim zaprekama, kad je ženidba, sklopljena s prvim impedimentima, u istinu nedopuštena, no ipak valjana, dok sklopljena s drugim impedimentima, ne samo je ne dopuštena, nego i nevaljana?

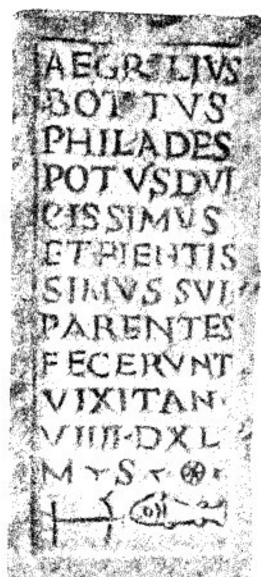
Na str. 23. drži, da iznimka glede ženidbene forme, učinjena Njemačkoj i Ugarskoj, kao neopozvani indult prema kan. 4. vjerojatno i dalje ostaje. Mi smo već na drugom mjestu (»Kat. List« teč. 73., g. 1922., br. 44. i 45.) dokazali, da je ova iznimka Kodeksom dokinuta: što potvrđuju i razne izjave Sv. Stolice. Da je Dr. Haring poslije ovoga napisao svoju brošuricu, on bi bez sumnje bio promijenio ovo mišljenje, kao što su učinili i drugi pisci.

U ostalom brošurica je dobra i u svom pravcu zaslužuje toplu preporuku.

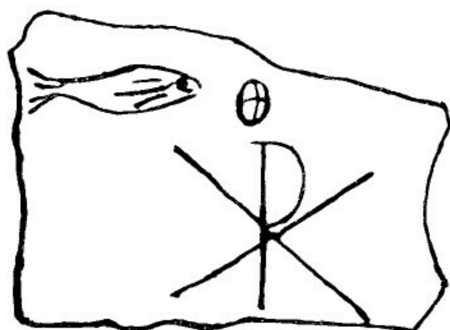
Dr. Fra **A. Crnica.**



Slika 1. **Starokršćanski nadgrobni natpis** (Mutina).



Slika 3. **Starokršćanski nadgrobni natpis** (Lateranski muzej).



Slika 2. **Starokršćanski nadgrobni natpis** (Katakombe sv. Agneze u Rimu).



Slika 4. **Fra Angelico da Fiesole: Zadnja večera.**



Simbol presv. Euharistije u kripti Lucine u Rimu (prva polovica II. v.).



Tabla I. Dupin na tronožju.

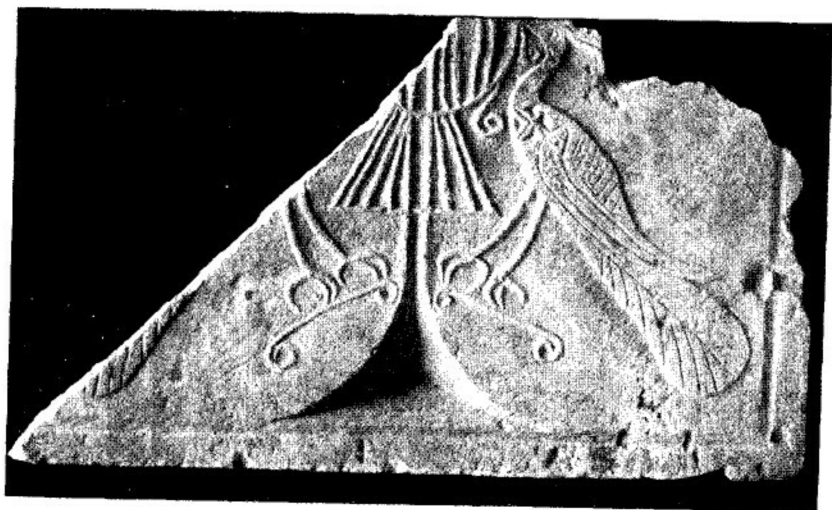
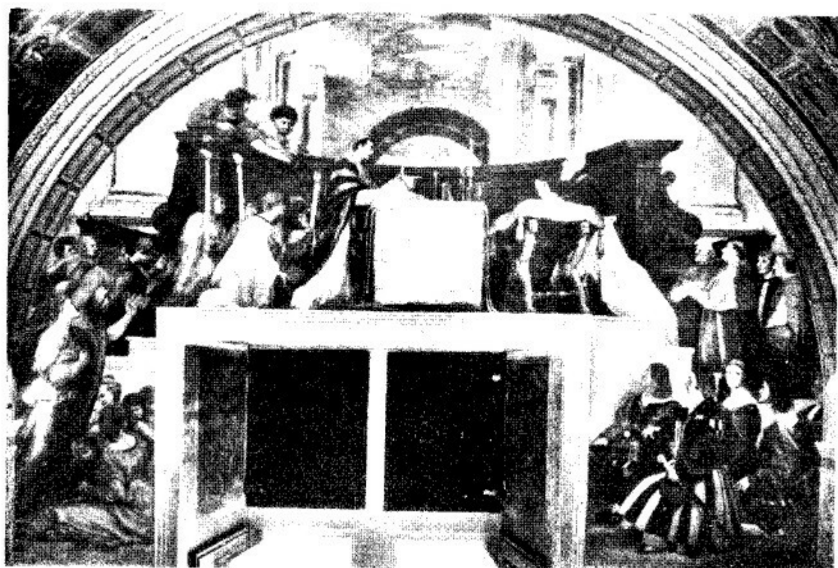
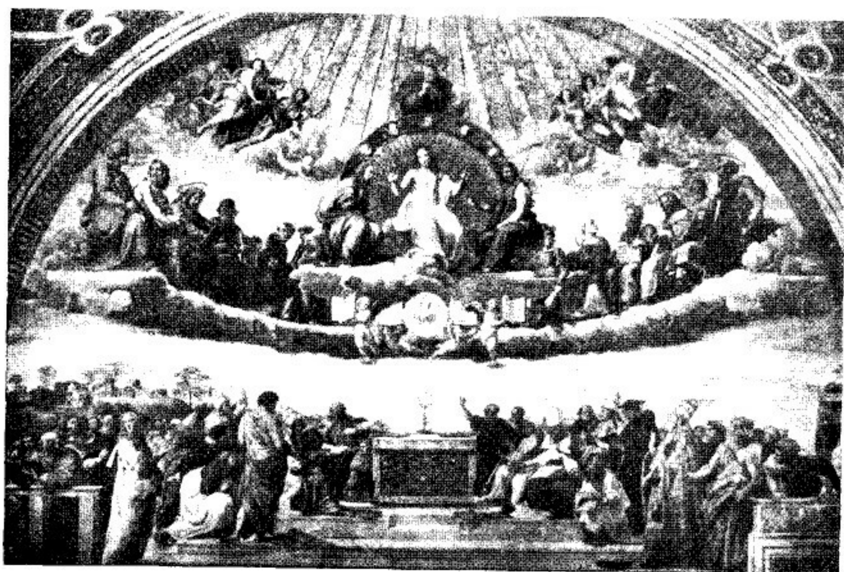


Tabla II. Fragmenat pluteja nadjen u Vidu u Neretvi (1906.).



Slika 5. **Raffaello Santi: Čudo u Bolseni.**



Slika 6. **Raffaello Santi: Slava presv. Euharistije.**